


SIGILLUM COLLEGII COLUMBIÆ NOVI EBORACI 1754
IN LUMINE TUO VIDEBIMUS LUMEN

Dr. Gustav Glogau

Prüfung der Herderschen Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft,

in welcher
zugleich mehrere schwierige Stellen in der Kritik der reinen Vernunft erläutert werden

von
J. G. C. Kiesewetter,
Doctor und Professor der Philosophie.

Erster Theil.

Berlin,
bei C. Quien. 1799.

Seinen

lieben, verehrungswürdigen Freunden,

dem Herrn

Hofprediger Schulz

in Königsberg in Preußen

und

dem Herrn

Professor Jakob

in Halle

zugeeignet.

Vorrede.

Den Inhalt und Zweck dieser Schrift giebt der Titel hinreichend an. Das Aufheben, was man von der Herderschen Metakritik machte, bewog den Verfasser, sie einer Prüfung zu unterwerfen, und er nutzte hierbei die Gelegenheit, manche Schwierigkeiten im kritischen System Anfängern in der Philosophie zu erläutern. Eine Reise ist die Ursach, daß der erste Theil der Prüfung sich nicht auf den ganzen ersten Theil der Metakritik erstreckt. Künftige Ostern er=

scheint der zweite Theil dieser Prüfung unfehlbar, und mit ihm, wird das Ganze vollendet seyn. —

Einem so phantasiereichen Gegner, wie Herr Herder ist, Schritt vor Schritt zu folgen, hat seine große Beschwerden, und doch war dies wenigstens zu Anfang nöthig, um zu zeigen: der Verf. der Metakritik habe den Streitpunkt völlig verfehlt. Wenn ich gleich bei den harten, ungeziemenden Ausdrücken des Herrn Herder nicht immer völlig kalt geblieben bin, welches wohl jedem Manne von irgend einigem Gefühl unmöglich seyn möchte, so hoffe ich doch, die Schicklichkeit nicht beleidigt zu haben, wenigstens war dies mein fester Vorsatz.

Herr Herder hat es unternommen, das System der kritischen Philosophie von Grund aus umzustürzen, und deshalb in vergangener Ostermesse ein Werk in zwei Bänden unter dem Titel: Verstand und Erfahrung. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft. Erster Theil. Vernunft und Sprache. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft. Zweiter Theil. Mit einer Zugabe, betreffend ein kritisches Tribunal aller Facultäten, Regierungen und Geschäfte, herausgegeben. Dies Werk ist *also* wie man sieht, eine Prüfung von Kants Kritik der reinen Vernunft, zu der als Anhang einige Bemerkungen über Kants Streit der

Facultäten hinzugefügt sind, da aber der Verfasser in der Vorrede zum ersten Bande einer Metakritik der Kritik der Urtheilskraft erwähnt, die in Zukunft von ihm erscheinen soll, so steht zu erwarten, daß er ebenfalls eine Prüfung der kantischen Kritik der praktischen Vernunft ans Licht stellen, und also das kritische System in seiner Grundlage vollständig zergliedern und prüfen werde; um so mehr wird es daher nöthig sein, gleich die Prüfung des ersten Theils (der Kritik der reinen Vernunft) näher zu beleuchten, um zu untersuchen, ob der Verfasser wirklich den rechten Weg eingeschlagen habe. Zwar will er nicht, daß diese Metakritik für einen Anhänger des kritischen Systems geschrieben sey *), allein da man bei ihm, so wie bei jedem Schriftsteller, bis das Gegentheil bewiesen wird, voraussetzen kann, daß es ihm um

*) Seite XVIII Vorrede zum ersten Theil. „Für wen diese Metakritik seyn solle und seyn werde?" Für die kritische Schule nicht, sie hat sich, wie sie selbst gesteht, in dies System hinein studirt, und muß seinen cant reden. (Selbst Herr Wieland findet dies doch ein wenig hart.) Verbiete dem Raben, der den Imperativ mit Mühe gelernt hat, sein salve, und er hat nichts mehr zu sagen.

Aufsuchung der Wahrheit zu thun sey, so wird er es uns wohl erlauben, seine vorgetragenen Sätze nach unserm besten Wissen zu würdigen.

Ehe wir uns aber an die Prüfung dieser Herderschen Metakritik selbst machen, müssen wir ein paar Worte über den darin herrschenden Ton sagen. Es ist unstreitig Gewinn für die Cultur unseres Geistes, wenn über Gegenstände, wie die sind, von welchen die Kritik der reinen Vernunft handelt, pro und contra öffentlich gesprochen wird, und man muß es dem Manne Dank wissen, der, wenn er nicht einer herrschendgewordenen Meinung beipflichten kann, seine Gegengründe dem Publiko vorlegt, es ist wenigstens mehr Gewinn von einem solchen Gegner, als von zehn sklavischen Nachbetern zu erwarten; allein die Bestreitung eines philosophischen Systems, muß doch mit der gehörigen Achtung gegen den Verfasser desselben, geschehen. Diesen Mangel an Achtung aber, kann man mit Recht mehreren neuern Gegnern der kritischen Philosophie vorwerfen. So hat Herr Friedrich Nicolai, dessen Verdienste um die deutsche Litteratur Jedermann kennt, in seinem Sempronius Gundibert sich dieses Fehlers schul-

dig gemacht, und seine Witzeleien mit dem von vorn und von hinten (a priori und a posteriori), die an einigen Stellen so gar gegen die Decenz streiten, sind unter andern dahin zu rechnen. Eben so hat Herr Herder sich bei der Bestreitung der Kritik viel zu leidenschaftlich gezeigt, und nur zu oft die Achtung aus den Augen gesetzt, die er einem Manne wie Kant schuldig ist. Er nennt Seite XXIII die Kritik ein neblichtes Wortgespinnst, S. XXV ein aufgedrängtes Satzungenpabstthum, dialektische Nebelkünste der Harsa, Seite 221 leeres Stroh, im zweiten Theil S. 338 spricht er von Betrügereien, doch wozu noch mehr Beispiele, der Leser wird nur zu oft bei Lesung der Metakritik auf Ausdrücke stoßen, die man von dem Verf. der Briefe zur Beförderung der Humanität nicht erwarten sollte. Wer ist wohl nicht der Meinung, daß durch dergleichen Ausfälle die ruhige Untersuchung der Sache nur gehindert wird? Herr Herder hat sich bei unserer Prüfung seiner Metakritik, ob sie gleich völlig freimüthig seyn soll, eines gleichen nicht zu versehen, wir haben es uns zum Gesetz gemacht, die strengsten Regeln der Schicklichkeit auf keine Weise zu überschreiten. Außer diesen harten Aeußerungen gegen Kant

und sein System müssen wir noch die Sprache, die in der Metakritik herrscht, tadeln; der Vortrag ist für eine Prüfung metaphysischer Sätze und für eine Darstellung der ersten Gründe der menschlichen Erkenntniß viel zu blumenreich; ja wie es mir scheint, oft geschraubt. Reine, verständliche, vielleicht auch lebhafte Darstellung der Vorstellungen ist, was man von einem Buche der Art erwartet; wird der Vortrag in ihm rednerisch geschmückt, so läßt dies fürchten, die Imagination des Verfassers möchte den Verstand desselben bestochen haben, und der Leser in denselben Fall gerathen. Stellen der Art sind: S. 145 die Zeit gehorchte dem Ohr, S. 190 die Fibern des Geschmacks und Geruchs heben sich ihrem verlangten Gegenstande entgegen, wie das junge Laub nach Regen dürstet; S. 145 an einem kleinen Merkmal wacht eine Welt der Gefühle in uns auf; was mit ihm gesagt wird, ist uns innig gesaget, da ohne dergleichen mächtige Einheiten, denen die ganze Seele zu Gebot steht, der große Markt anderer Signifikationen uns ein todter Wortkram bleibt. — Man verkennt auch in der Metakritik den Verfasser der Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit nicht. —

Eben so wenig können wir leugnen, daß die angehängten oft auch eingestreuten Stellen aus andern deutschen, französischen und englischen Schriftstellern, vorzüglich bei der Prüfung eines philosophischen Systems, wo allein Gründe gelten und keine Autorität, welcher Art sie auch seyn mag, etwas entscheidet, dem Ganzen ein buntes, geziertes Ansehen geben, um daß wir den (ich möchte fast sagen, hämischen) Spielereien mit Worten aus einer fremden Sprache, als cant, Schemen u. s. w. keinen Geschmack abgewinnen können.

So sehr der Verf. auch über Kants dunkle Sprache klagt, so ist er doch selbst in denselben Fehler verfallen, mehrere seiner Ausdrücke sind, wo nicht völlig unverständlich, doch schwer zu verstehen. Dahin rechne ich: S. 4 Verstehe, was du hörest. Verstand kömmt dir nicht zu; er wohnt in dir, wo unstreitig zukommen in einer ganz ungewöhnlichen Bedeutung gebraucht wird. S. 186 wir fanden etwas uns an, uns sich mittheilend. S. 197 ich eigne mir die charakteristische Einheit an. S. 149 sich nüchtern etwas aneignen. S. 205 Ich erkenne sie mir an u. s. w.

Kein Wort über die Vorrede zum ersten Theil dieses Werks, die Phantasie des Verfassers, durch Affekt aufgeregt, war die Mutter derselben; die darin gegen die kritische Philosophie im leidenschaftlichen Styl vorgebrachte Anklage, muß von dem Verfasser bewiesen werden; beweißt er, was er behauptet, nun so wollen wir ihm den harten Ton vergeben; sind seine Gründe aber ungültig, dann mag er sehen, wie er sich entschuldige.

Das Werk selbst zerfällt in zwei Theile, die aber untereinander verbunden sind, der Verf. sucht nicht blos die von Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft, und in seinen Prolegomenen vorgetragenen Sätze zu widerlegen, und das System desselben umzustürzen, sondern er stellt auch sein eigenes System auf; wir werden also bei der Prüfung der Metakritik theils die vom Verf. gegen Kant vorgebrachten Gründe, theils seine eigenen Behauptungen zu würdigen haben.

Erster Theil der Metakritik.

I. Titel und Einleitung.

Kritik der reinen Vernunft, ein auffallender Titel S. 1—5 Wie dadurch Metakritik

werde. S. 6. Nothwendige Bedingungen dabei. S. 7—11. Leibnitz und Locke über die Verbindung zwischen Vernunft und Sprache S. 12—14. Aristoteles, Plato, die Stoiker, Skaliger über eben dieselbe S. 15.

Herr Herder findet den Ausdruck Kritik der reinen Vernunft nicht passend, weil man zwar Menschenwerke aber nicht Naturvermögen, wie die Vernunft ist, kritisiren könne. Er stützt seine Behauptung darauf, daß Locke, Leibnitz, Hume, Reid ihre Untersuchungen über den menschlichen Verstand nicht Kritik nannten, und daß in andern Sprachen der Ausdruck Kritik der Vernunft einen widrigen Begriff erwecken würde. — Man sieht leicht, daß dieser Streit über die Wahl einer Benennung an sich ganz unwichtig ist, Kant und seine Schüler haben genau bestimmt, was sie unter dem Worte Kritik verstanden wissen wollen: die Kritik der reinen Vernunft soll die Grenzen des Gebiets unserer Erkenntnisse aufstellen und die Gesetze bestimmen, die in diesem Gebiete herrschen; die reine Vernunft, d. h. die Vernunft, die aus sich selbst, ohne alle Erfahrung, das Gebiet unserer Erkenntnisse über die Erfahrung

hinaus erweitern will, bedarf offenbar einer Zurechtweisung, damit sie nicht mit leeren Begriffen spiele, und Gedanken und Worte für Erkenntnisse ausgebe. Daß die Vernunft dies bisher gethan, ja daß die Menschen einen eigenen Hang haben, sich im Felde des Uebersinnlichen anzubauen, wer wird dies bezweifeln? und also war es ein großes Verdienst um die Philosophie, daß Kant bestimmte, was ist für uns erkennbar und in wiefern ist es erkennbar? und daß er die stolzen Anmaßungen einer die Erfahrung übersliegenden Vernunft kritisirte, und sie in ihre Grenzen zurück wies. Da die kantische Philosophie sich gerade durch diese Bestimmungen von der dogmatischen und skeptischen unterschied, wovon jene Beweisgründe für das Daseyn und die Beschaffenheit von Gegenständen aufstellte, ehe sie untersucht hatte, ob von dem Gegenstande, wovon die Rede war, Erkenntniß möglich sey, diese hingegen, verleitet durch die vergeblichen Bemühungen der Dogmatiker im Felde des Uebersinnlichen zu erkennen, die Gewisheit aller unserer Erkenntniß zerstören wollte, so war es sehr natürlich, daß man ihr den Namen der kritischen Philosophie beilegte, um so mehr, da der Name

kantische Philosophie Sektenname gewesen wäre.

Die Behauptung, die kritische Philosophie sey die einzig mögliche, die einzig wahre, woran Herr Herder Aergerniß nimmt, ist völlig richtig, wenn man diese Behauptung nur im gehörigen Sinn nimmt. Es wäre freilich lächerlich anmaßend, wenn dieser Satz so viel sagen wollte: Alles das, was Kant oder die in seiner Schule gebildeten Männer, in ihren philosophischen Schriften vorgetragen haben, ist unfehlbare Wahrheit, man hat nur nöthig ihre Behauptungen blindlings zu unterschreiben. Soll aber der oben aufgestellte Satz so viel sagen: Nur erst dann, wann ihr die Grenzen des menschlichen Erkenntnißvermögens genau bestimmt, die Gesetze, nach welchen dasselbe verfahren muß, aufgestellt habt, könnt ihr hoffen, ein System der Philosophie aufzuführen; nur dann erst, wenn die Kritik durch Warnungszeichen das Gebiet bezeichnet hat, welches ihr ohne in dem bodenlosen Abgrund der philosophischen Träumereien zu verfallen nicht betreten dürfte, nur dann erst könnt ihr sichern Schritts den Weg zum Tempel der Philosophie einschlagen; so

scheint es mir, wird jedermann diesen Satz mit Ueberzeugung unterschreiben.

Im zweiten Theil S. 337 unter dem Titel: Eine Verwirrung im Hauptbegriff des Werks kömmt Herder noch einmal auf die Benennung: Kritik der reinen Vernunft und sagt: „Reine Vernunft heißt richtige Kritik; Kritik, also der richtigen Kritik, ohne welche es keine Kritik giebt. Denn Krümmen zu bemerken, muß eine grade Linie, Abweichungen einzusehn, ein Richtmaas zum Grunde liegen, so daß eine grade Linie, ein vollkommner Cirkel nur durch sich selbst kritisirt werden kann. Ist die reine Vernunft so unrein, daß ihr sogar ein Kanon fehlet; ohne Kanon ist sie einer Zurechtweisung weder fähig noch würdig. Und doch soll wiederum diese undisciplinable reine Vernunft alle Cultur des Menschengeschlechts bewirken, ja, dem Entwurf nach noch vor Ablauf unseres Jahrhunderts bewirkt haben."

Neu ist für die philosophischen Wörterbücher offenbar die Definition reine Vernunft durch richtige Kritik und ich zweifle, daß sie je unter die richtigen Definitionen aufgestellt werden wird.

Wenn man einen Schriftsteller prüfen will, muß man ihn zuvörderst aus sich selber erklären; nun aber hat Kant deutlich gesagt, was er unter reiner Vernunft verstehe. Rein heißt bei ihm, eine Erkenntniß, in so fern ihr nichts empirisches, blos auf Empfindung beruhendes beigemischt ist; ein Erkenntnißvermögen in so fern man in seinem Gebrauch auf nichts empirisches sich gründet. Rein wird also die Vernunft genannt, wenn sie das Feld der sinnlichen Erkenntniß, das Gebiet der Erfahrung verläßt, und aus sich selber Erkenntnisse hervorbringen will. — Diese Bezeichnung hat in der Sprache und in dem Systeme Kants selbst seinen Grund; wir setzen dem reinen nicht immer das unreine, sondern auch das gemischte entgegen, dies ist z. B. in den Redensarten: reiner Wein, reines Vergnügen der Fall; und so nahm Kant den Ausdruck. Nun bewies er, daß alle unsere Vorstellungen nur eine doppelte Quelle haben können, entweder die Empfindung, wenn Gegenstände uns afficiren, oder unser Vorstellungsvermögen selbst; daß es unumgänglich nothwendig sey, daß allen unsern Vorstellungen eine gewisse Form, die in unserm Vorstellungsvermögen (der Sinnlichkeit oder dem Verstande) ge-

gründet ist, zukommen müsse, und daß sie eben dadurch erst unsere Vorstellungen werden, daß es also keine reinen empirischen (d. h. einzig und allein auf Empfindung beruhenden) Vorstellungen geben könne, daß wir aber sehr gut durch unser Abstraktionsvermögen, die in unserm Vorstellungsvermögen gegründeten Formen der Vorstellungen absondern und uns besonders vorstellen könnten; woraus sich nun ergiebt, daß wenn von reinen Vorstellungen oder reinen Erkenntnißvermögen die Rede ist, man nur solche verstehen kann, die ganz unabhängig von aller Empfindung (ganz a priori) sind. — Zeigt Herr Herder nun nicht, daß diese von Kant aufgestellten Sätze unrichtig sind, so wird er wohl gegen den eingeführten Sprachgebrauch nichts zu erinnern haben. Kant sezt der reinen Vernunft nicht, wie Herr Herder dies Theil 1. S. 8 thut, die unreine, sondern die empirische entgegen, welche leztere sich mit Gegenständen der Erfahrung beschäftigt. So tadelt Herr Herder auch S. 339. den Ausdruck kritische Sprache: „Sprache ist das Kriterium der Vernunft, wie jeder ächten Wissenschaft, so des Verstandes; wer, gesetzt es geschähe auch durch den feinsten Scharfsinn, sie verwirret, verwirret die Wissen-

schaft, verwirret den Verstand des Volkes, dem sie gehört. Und diese Sprache nennt sich kritisch? d. i. genau, bestimmt bis zum Kriterium deutlich: schwerlich ist der Name Kritik je gemißbraucht worden, wie bei dieser kritischen Sprache." Was soll man nun zu einer solchen Behauptung sagen? — Ich erinnere mich nicht, daß die Anhänger der kritischen Philosophie ihre Sprache kritisch genannt hätten, soll dieser Ausdruck einen Sinn haben, so kann er nichts anders sagen, als ein Sprachgebrauch, der in der kritischen Philosophie zu Hause gehört. Ueber diesen Sprachgebrauch aber, über die in den kantischen Schriften vorkommenden Kunstausdrücke, ist so viel, zum Ekel viel geschrieben und geschrien worden, daß es wohl nicht am unrechten Orte seyn wird, hierüber ein Paar Worte zu sagen.

„Kant führt in seinem System eine große Menge neuer Worte ein, oder er bestimmt eine Menge schon gebrauchter, anders, und wird dadurch unverständlich."

Wenn Kant neue Worte einführte, wo schon alte gewöhnliche, bekannte, dieselben Begriffe bezeichneten, so wäre er allerdings zu tadeln, allein

dies muß man erst darthun. Hat aber Kant wirklich neue Vorstellungen mit neuen Worten bezeichnet, wo liegt dann das Unrecht? Wenn Kant ferner vorhandene Worte zu bestimmtern Zeichen macht, wenn er den Umfang der Begriffe, den diese Worte bezeichnen, genauer feststellt, wer kann ihn deshalb tadeln? Der gemeine Mann, nicht der Philosoph bildet die Sprache dem größten Theile nach, was Wunder, wenn der Philosoph oft genöthigt ist, den schwankenden Sprachgebrauch näher zu bestimmen; dies kann selbst oft bei Worten der Fall seyn, die schon längst in philosophischen Wörterbüchern das Bürgerrecht erhalten haben, und deren Bedeutung nichts weniger als genau bestimmt war, denn nur einem Laien in der Philosophie kann es unbekannt seyn, daß der Philosoph bei der Definition endet, wo der Mathematiker anfängt. — „Durch diese Menge von Kunstwörtern wird aber das Studium der Philosophie erschwert?“ — Die Menschen sind warlich oft auf eine auffallende Weise ungerecht in ihren Forderungen. Wer zu einem Handwerker in die Lehre geht, beklagt sich nicht, daß er mehrere Kunstausdrücke lernen muß; wer höhere Mathematik studirt, verlangt nicht, daß die Sätze

derselben so leicht dargelegt werden sollen, als die Rechenexempel eines Rechenschülers; aber bis in das Innerste des menschlichen Geistes dringen, die ersten Gründe der menschlichen Erkenntniß untersuchen, das soll nicht viel Mühe machen, die tiefsinnigsten Wahrheiten sollen mit Eleganz dargestellt werden. Wem die Differential- und Integralrechnung zu viel Kopfbrechens macht, der bleibe hübsch bei den 4 Species, und wer sich mit den Kunstausdrücken der Transcendentalphilosophie nicht bemühen will, nun der bleibe fein bei den mit schönen Floskeln aufgestutzten Werken der Modephilosophen. — „Aber die Untersuchungen der Philosophie müssen für jedermann seyn.“ Worauf gründet ihr diese Behauptung? Die Resultate philosophischer Untersuchungeu gehören freilich für jedermann, und sie werden sich auch gewiß jedesmal in einer leicht verständlichen Sprache darlegen lassen; daß man aber auch dem Laien immer solle begreiflich machen können, auf welchem Wege man zu diesen Resultaten gelangt sey, ist eine abgeschmackte Forderung. Warum fordert ihr denn nicht, daß der Astronom, der Begebenheiten am Himmel vorausbestimmt, auch jedermänniglich begreiflich machen soll, wie er zu dieser

Er-

Erkenntniß gekommen? — Leicht ist das Studium der kritischen Philosophie nicht, und kann es seiner Natur nach, nicht seyn; allein es würde um vieles erleichtert werden, wenn nicht oft dunkle Vorstellungen einer andern Schule die gegebenen Begriffe verwirrten, oder man auch wohl selbst muthwillig Verwirrungen anrichtete.— Damit will ich nicht behaupten, daß der Stifter der kritischen Philosophie nicht manches in seinem Vortrage hätte deutlicher machen können; er selbst klagt, daß ihm das Talent der leichten Darstellung mangle; auch lasse ich unentschieden, ob nicht vielleicht an die Stelle mancher Kunstwörter andere bessere hätten gewählt werden können, ob gleich bei sehr vielen der Witz des Erfinders mit Recht zu bewundern ist. — Warum Kant griechische Wörter zu Kunstwörtern gebildet habe? Weil diese Sprache dem Gelehrten von Profession nicht unbekannt seyn kann, und ihm also das Verstehen und Behalten des Kunstausdrucks erleichtert, und weil die griechische Sprache durch die Bemühungen der Philosophen des Alterthums reich an Bezeichnungen für philosophische Begriffe ist.

Herr Herder hat S. 343 im zweiten Theil eine Abhandlung von Leibniz über den philoso-

phischen Vortrag eingeschaltet, deren Beurtheilung hieher gehört. — Leibniz warnt vor den Gebrauch metaphysischer Kunstwörter, aber gesteht doch selbst, daß sie nicht völlig vermieden werden können. Er will nämlich blos dem Unfug der scholastischen Philosophie steuern, deren ganzes Bemühen darauf hinaus ging, die gemeinsten Begriffe in furchtbaren, neugeschaffenen, barbarischen Worten vorzutragen und der ein neugemachtes Wort für einen neu unterschiedenen Begriff galt, denn daß er Kunstwörter überhaupt nicht aus der metaphysischen Sprache verbannen will, sagt er nicht nur deutlich, sondern er bedient sich derselben in seinen metaphysischen Abhandlungen selbst. Er will nur ein Merkmal angeben, woran man erkennen kann, ob bei dem Kunstwort auch wirklich etwas gebracht werde, daß man es nämlich sich in die gemeine Sprache übersetze, und sodann einschärfen, daß man, wo es nur immer angeht, selbst mit Aufopferung einiger Kürze im Ausdruck, das populäre Wort dem technischen vorziehe.

Den Ausdruck Metakritik erklärt Herr Herder so: Sie ist Kritik der Kritik. Es ist

übrigens recht löblich, daß er nicht blos die Sätze der kritischen Philosophie prüft und widerlegt, sondern auch seine eigenen Sätze aufstellt; so kann denn doch der Leser beide Systeme mit einander vergleichen. — Er setzt aber, ehe er sein Geschäft anfängt, folgende Sätze fest:

1) „Von keiner andern, als der menschlichen Vernunft, ist hier die Rede.“ — Sonderbar; als wenn den kritischen Philosophen je eingefallen wäre, eine andere Vernunft kritisiren zu wollen; wer dies unternehmen wollte, müßte von einer andern Vernunft Erkenntnisse haben, und die kritische Philosophie behauptet bekanntlich, daß dies für uns nicht möglich sey. Wir sind froh, wenn wir in der Zergliederung unseres Erkenntnißvermögens zur Auffindung des richtigen Gebrauchs desselben, unsern Zweck nicht verfehlen, und wissen nur zu gut, daß wir von einem höhern Verstande, wie etwa den der Gottheit, keine Erkenntniß haben können, und bescheiden uns auch gern, daß wir in Rücksicht der Erkenntniß der Thiere im Finstern tappen.

2) „Menschliche Vernunft können wir zwar in Gedanken und Worten zu einem gewissen

Zweck von andern Kräften unserer Natur sondern; nie aber müssen wir vergessen, daß sie in ihr abgesondert von andern Kräften nicht subsistire. Es ist dieselbe Seele, die denkt und will, die versteht und empfindet, die Vernunft übt und begehret. Alle diese Kräfte sind nicht nur im Gebrauch, sondern auch in ihrer Entwickelung, vielleicht auch in ihrem Ursprung einander so nah, so mitwirkend und verwickelt in einander, daß wir nicht wähnen dürfen, wir haben ein anderes Subjekt genannt, wenn wir eine andere Verrichtung desselben nannten. Mit Namen zimmern wir keine Fächer in unsrer Seele; wir theilen sie nicht ein, sondern bezeichnen ihre Wirkungen, die Anwendung ihrer Kräfte. Die empfindende und sich Bilder erschaffende, die denkende und sich Grundsätze erschaffende Seele, sind Ein lebendiges Vermögen in verschiedener Wirkung."
Daß die verschiedenen Vermögen des Gemüths einem und demselben Subjekt (dem des innern Sinnes) angehören, daß wir unter Vermögen überhaupt nichts anders, als das Causalverhältniß zu einer bestimmten Wirkung verstehen, daß also einem und demselben Subjekt mehrere Vermögen beigelegt werden können;

daß die Erkenntniß eines Vermögens nichts weiter liefern kann, als das Gesetz, nach welchem dasselbe wirkt, und wir also durch diese Erkenntniß nicht das innere (Wesen) eines Dinges, sondern ein Gesetz seiner äußern Relationen erhalten; daß wir die Seelenvermögen nur zum Behuf unsrer Erkenntniß trennen; wenn sie gleich insgesammt einem Subjekt angehören, daß diese Seelenvermögen auf einander Einfluß haben und ihre Wirkungen unter einander modificiren; alle diese und andere damit in Verbindung stehende Sätze hat die Kritik nie geleugnet. So wie man aber in der körperlichen Natur die Gesetze einzelner Kräfte besonders aufstellt, ehe man alle insgesammt in Verbindung betrachtet, vom Einfachen zum Zusammengesetzten aufsteigt, so ist dies auch in der Kritik geschehen.

Doch will ich bei der Eintheilung der Seelenvermögen noch anmerken, daß man sich wohl hüten muß, zu glauben, man habe mehrere Vermögen aus einem Grundvermögen abgeleitet, wenn man die Begriffe derselben unter einem höhern Begriff gebracht hat; dadurch wird den Begriffen zwar eine logische Einheit ertheilt,

aber keine reale Einheit hervorgebracht; zu einer Grundkraft wird nicht blos erfordert, daß der Begriff derselben die Begriffe anderer Kräfte unter sich enthalte, sondern es müssen die Gesetze der letztern aus dem Gesetz der Grundkraft abgeleitet und erklärt werden können. So steht z. B. freilich Verstand und Sinnlichkeit unter den Begriff des Vorstellungs- oder Erkenntnißvermögens als dem höhern Begriff, die Gesetze aber, nach welchen der Verstand denkt und die Sinnlichkeit anschaut, lassen sich nicht aus einem höhern Gesetz ableiten, so daß sie blos Modificationen desselben wären.

3) Will Herr Herder, da die Sprache für uns zum Denken unentbehrlich ist, daß „in Sachen der reinen oder unreinen Vernunft (wir haben schon oben unsere Bemerkung über diesen Ausdruck hinzugefügt), dieser alte, allgemeingültige und nothwendige Zeuge abgehört werde" und citirt neuere und ältere Philosophen, um zu beweisen, mit welchem Rechte er dies fordere. —

Dieser von ihm aufgestellte Satz gehört zu denjenigen, die wenn sie nicht genau bestimmt werden, manchen Irrthum hervorbringen kön-

nen. Niemand wird es ihm leugnen, daß der Mensch sinnlicher Zeichen (einer Sprache) bedarf, um seine abgesonderten Vorstellungen daran zu knüpfen, daß ohne Sprache unser Verstand nicht cultivirt werden könne, und daß die Sprache einen großen Einfluß auf unsere Erkenntnisse habe, und noch neuerdings hat ein gelehrtes Institut die Bestimmung des Einflusses der Sprache auf unsern Verstand zur Preisfrage gemacht; es ist nicht zu leugnen, daß eine vollständige philosophische Grammatik für den Philosophen von eben so großen, wo nicht von noch größern Nutzen seyn würde, als die Logik; es ist gewiß, daß sehr oft der Sprachgebrauch, die Abstammung eines Worts u. s. w., uns nützlich seyn kann, unsere Vorstellungen zu berichtigen, oder psychologische Entdeckungen zu machen; allein die Sprache oder den Sprachgebrauch überall, in Sachen der Speculation, als einen allgemein gültigen und nothwendigen Zeugen auftreten zu lassen, ist übertrieben. Der Sprachgebrauch ist sehr oft Werk des Zufalls, und die Bezeichnung der Vorstellungen rührt oft von Menschen her, die der Sache nicht kundig waren. Dies ist vorzüglich bei dem nicht sinnlichen der Fall, wenn die Vorstellungen des-

selben doch zu den ersten Elementen unserer Erkenntnisse gehören, also auch von dem Ungelehrten, in der ersten Epoche der Cultur einer Nation wenigstens dunkel erkannt und von ihm bezeichnet wurden. Die Bezeichnungen sind in solchen Fall gewöhnlich von sinnlichen Dingen hergenommen, und man würde auf Lächerlichkeiten stoßen, wenn man die Analogie zu weit fortführen wollte. — Die Wörter begreifen, einsehen, erfahren u. s. w. können als Beispiele dienen.

Nach diesen Voraussetzungen geht Herr Herder S. 16 zur Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft selbst fort.

I. Vom Unterschiede der reinen und empirischen Erkenntniß.

Kant geht von dem Satze aus: Alle unsere Erkenntniß hebe von der Erfahrung an, und nur dadurch, daß Gegenstände uns afficiren, könne unser Erkenntnißvermögen in Wirksamkeit versetzt werden; allein daraus folge nicht, daß alle unsere Vorstellungen blos empirischen Ursprungs wären (wie dies z. B. Locke behauptete),

sondern es sey doch möglich, daß auch unser Erkenntnißvermögen etwas zu unsern Erkenntnissen beitrage, so daß gewisse Vorstellungen ihren Grund in Erkenntnißvermögen hätten, wenn sie gleich erst dadurch entständen, daß äußere Gegenstände durch ihre Einwirkung Vorstellungen in uns hervorbringen. — Solche Vorstellungen und Erkenntnisse, von denen also alles abgesondert ist, was auf sinnlicher Wahrnehmung beruht, will Kant a priori genannt wissen, und diejenigen, die aus der sinnlichen Wahrnehmung entspringen, a posteriori nennen, wodurch er, wie er selber anzeigt, dem Ausdruck a priori eine andere als die gewöhnliche Bedeutung giebt. Daß bei dem a priori nicht von der Zeit, dem prius, die Rede sey, hat Kant deutlich genug gesagt; die Vorstellungen, die ihren Grund im Erkenntnißvermögen selbst haben, heissen deswegen nicht a priori, weil sie der Zeit nach allen andern vorhergingen, denn dies ist nicht der Fall, weil alle unsere Erkenntniß von der Erfahrung anhebt, sondern weil wir eher uns Erkenntnißvermögen (den innern Grund der Möglichkeit der Erkenntnisse) als Erkenntnisse, also auch Erfahrung, denken, da die Vernunft vor der Folge sich den Grund denkt, wel-

ches selbst schon der Ausdruck Folge bezeichnet. — Kant sagt also in seiner Einleitung, da man die Möglichkeit (Gedenkbarkeit) solcher Erkenntnisse a priori zugestehen müsse, so entstehe die Frage: Giebt es solche Erkenntnisse a priori?

Herr Herder behauptet zwar „von allem Empirischen frei über sich selbst sich hinaus zu denken, vermag niemand. Das wäre ein prius vor allem a priori, damit hörte, ehe sie anfing, die Menschenvernunft auf." Wir wollen aber nur ganz offenherzig gestehen, daß wir diesen Satz schlechterdings nicht verstehen; wir wissen nicht, wie derjenige, der da behauptet, es gäbe Vorstellungen, die ihren Grund im Erkenntnißvermögen haben, und deren man abgesondert von allem Empirischen sich bewußt werden könne, über sich selbst sich hinaus denke.

II. Wir sind im Besitz gewisser Erkenntnisse a priori und selbst der gemeine Verstand ist niemals ohne solche.

Die bloße Gedenkbarkeit solcher Erkenntnisse a priori reicht schon hin, um die Frage aufzuwerfen, ob es dergleichen gebe? Jetzt also muß

festgestellt werden, woran unterscheidet man die Erkenntniße a priori von denen a posteriori? und da giebt Kant die beiden Merkmale der Nothwendigkeit und strengen Allgemeinheit an, weil die sinnliche Wahrnehmung zwar lehren könne, es sey etwas, aber nicht es müsse seyn, weil sie zwar comparative Allgemeinheit (durch Induction) aber keine absolute geben könne. Dies vorausgesetzt, so zeigt Kant an mehreren Beispielen, daß wir im Besitz solcher allgemeinen und nothwendigen Sätze sind, ja daß wir auch Begriffe haben, in denen das Merkmal der Nothwendigkeit ein wesentliches Stück ausmacht.

Herr Herder gesteht zwar zu, daß es solche allgemeine und nothwendige Sätze gebe, allein er fügt hinzu, „woher ihre Nothwendigkeit entspringe? wie weit ihre Allgemeinheit weiche? endlich da alle allgemeine Sätze sich zuletzt auf einfache Begriffe müssen zurückführen lassen, woher und welcher Art diese seyn? kurz das primum dieses a priori ist eben die Frage." Woher die Nothwendigkeit der Sätze entspringe? aus der sinnlichen Wahrnehmung, die durch Einwirkung des Gegenstandes hervorgebracht wird, doch wohl nicht? denn da wissen wir

blos etwas sey so, aber nicht es müsse so seyn, und wenn sie nicht aus der sinnlichen Wahrnehmung als solcher entspringen kann, worin sollen sie sonst als ein Erkenntnißvermögen gegründet seyn. — Wie weit ihre Allgemeinheit reiche? Wer sieht nicht den Unterschied der absoluten und comparativen Allgemeinheit in den Sätzen: Alles was geschieht hat eine Ursach und alle Hunde bellen. Das erstere wird niemand bezweifeln und niemand denkt auch nur daran, daß ein Fall je aufgestellt werden könnte, der uns nöthigte, die Allgemeinheit des Satzes aufzuheben, wir würden den verlachen, der uns einen solchen Fall anführen wollte; aber niemand trägt Bedenken, dem zuzuhören, der erzählt, er habe in Afrika Hunde gefunden, die nicht bellen, und nachdem er die Wahrheit der Aussage geprüft, die Allgemeinheit des Satzes: Alle Hunde bellen, aufzugeben. — Die einfachen Begriffe, worauf sich ein nothwendiger und allgemeiner Satz zurückführen läßt, können, wenn auf sie die Form des Satzes (d. h. seine Allgemeinheit und Nothwendigkeit) beruht, nicht aus der sinnlichen Wahrnehmung seyn; die Quelle der Vorstellungen aber, die als nothwendig verbunden gedacht werden, kann in

einzelnen Fällen wohl sinnliche Wahrnehmung seyn, wie z. B. in dem Satze: Jede Bewegung hat ihre Ursach, wo der Begriff Bewegung empirischen Ursprungs ist. — Das primum des a priori verstehe ich nicht; vielleicht soll es heißen, was der Zeit nach vorher geht, davon ist aber hier die Rede nicht, wie wir oben ausführlich gezeigt haben.

Herr Herder sagt in der Vorrede zum ersten Theil seiner Metakritik, S. XVII, daß er fast keinen der bisherigen Commentatoren der kritischen Philosophie gelesen, er kenne die Grundsätze aus denen die Kritik der reinen Vernunft selbst entsprossen ist, seit länger als 30 Jahren in Keim und Blüthen, es scheint also auch, er habe J. Schulz Prüfung der kantischen Kritik der reinen Vernunft, die Kant und seine Anhänger, ja selbst der größte Theil seiner Gegner für ein äußerst schätzbares Werk halten, nicht seiner Aufmerksamkeit gewürdigt, denn sonst ist es unmöglich, daß ihm nach dem was Schulz in seiner Prüfung erster Theil S. 2 bis 28 über a priori und a posteriori irgend eine Dunkelheit hatte, übrig bleiben können, wie dann auch Feder selbst dadurch bewogen wurde, seine Be-

hauptung absolute Nothwendigkeit könne aus Empfindung entspringen, zurück zu nehmen. S. 45 kommt Herr Herder nochmals auf die Erkenntniß a priori und a posteriori zurück, und wirft die Frage auf, was ist Erkenntniß a priori? darauf antwortet er nun folgendes: „Erkenntniß, was ich aus mir beiwohnenden Begriffen vor einer anzustellenden Erfahrung voraus habe. Woher ich es habe? obs o h n' alle und v o r aller Erfahrung in meine Seele gekommen sey? sagt der Ausdruck nicht. Wäre dem Mathematiker kein Raum und im Raum kein Körper als möglich oder wirklich, d. i., durch innere oder äußere Erfahrung g e g e b e n: so könnte er von Körpern keine Flächen, von Flächen keine Linien absondern, noch solche als Begriffe im Raum construiren. Die Regeln der Vernunft, nach welchen er sie construirt, sind ihm im Wesen der Vernunft selbst g e g e b e n. Um also Mißverständnisse zu vermeiden, wollen wir das Wort a priori ganz weglassen, und reine d. i. abstrakte Begriffe, r e i n; allgemeine Begriffe, a l l g e m e i n; nothwendige, n o t h w e n d i g nennen, ohne den fremden untergeschobenen Begriff einer Priorität v o r a l l e r Erfahrung ins Spiel zu bringen, denn dieser kann keinem

Erkenntniß, falls es nicht seiner Natur nach allgemein und nothwendig ist, Allgemeinheit und Nothwendigkeit geben. Was er aus dem Begriffe selbst schließet, nennt der Mathematiker einen Schluß a priori, ohne zu untersuchen, woher ihm der Begriff gekommen? noch weniger die ihm einwohnende Beweiskraft aus einem verneinenden Nebenbegriff: „von aller und ohn' alle Erfahrung" herzuleiten, womit er sich in unnütze Fragen verwirrte."

Wir haben diese ganze Stelle hergesetzt, um die darin enthaltene Irrthümer aufzudecken. Daß man den Ausdruck a priori in der von Hrn. Herder angegebenen Bedeutung in der Philosophie und im gewöhnlichen Sprachgebrauch genommen habe, hat Kant selbst in der Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft gesagt, nur hat er auch hinzugefügt, daß er dieser Bezeichnung eine bestimmtere Bedeutung geben und blos das darunter verstehen wolle, was als Vorstellung in unserm Erkenntnißvermögen selbst seinen Grund habe. Hr. Herder scheint hingegen zu glauben, daß es völlig überflüßig sey, die schwankende Bedeutung von a priori bestimmter zu machen; dies ist nun aber doch

nicht der Fall, denn wenn sich darthun ließe, daß unsere Erkenntniß der Gegenstände nicht von diesen allein abhängen, sondern daß unser Erkenntnißvermögen vermöge seiner eigenthümlichen Beschaffenheit Antheil daran habe, so würden hieraus sich eine Menge wichtiger Folgerungen ergeben, die auch wirklich im System der kritischen Philosophie aufgestellt sind. Herr Herder muß also entweder darthun, daß der Ausdruck Erkenntniß a priori, so wie ihn Kant bestimmt und Schulz unübertrefflich in seiner Prüfung erklärt hat, keinen Gegenstand habe, daß eine solche Erkenntniß a priori nicht vorhanden sey, oder er muß dem Philosophen die Erlaubniß zugestehen, einem schwankenden Ausdruck eine bestimmtere Bedeutung zu geben, weil sonst die ganze Sache auf elenden Wortstreit hinauslaufen würde. Herr Herder giebt aber ein Beispiel, das von dem Mathematiker hergenommen ist (dessen Wissenschaft nach dem System der kritischen Philosophie Erkenntniße a priori enthält), wodurch er, wie ich glaube, zeigen will, daß es keine Erkenntniße a priori im Sinne des Kant, gebe. Es gehört hier noch nicht her, zu beweisen, daß die Mathematik eine Wissenschaft a priori sey, davon soll weiter unten

ten gehandelt werden, ich will hier blos die Richtigkeit der Herderschen Widerlegung darstellen. Wir wollen dem Herrn Herder gern zugestehen, daß wenn wir durch unsere Sinne keine Körper wahrgenommen hätten, wir keine Vorstellungen vom Raume, und den Bestimmungen desselben als geometrische Körper, Flächen, Linien u. s. w. haben würden, allein wie folgt daraus, daß die Vorstellungen Raum, geometrische Körper, Flächen, Linien, empirischen Ursprungs sind? Bleibt es denn nicht möglich, daß in den durch die Sinne gegebenen Vorstellungen äußerer Gegenstände, die Vorstellung des Raums dem sinnlichen Erkenntnißvermögen angehöre und in demselben gegründet sey; der Zeit nach würde freilich die Vorstellung des Raums mit der Vorstellung des äußern Gegenstandes zugleich gegeben, müssen denn aber beide deshalb gleiche Quelle haben? —

Sonderbar ist die Stelle: „Die Regeln der Vernunft, nach welchen der Mathematiker seine Begriffe construirt, sind ihm im Wesen der Vernunft selbst g e g e b e n." Die Regeln, nach welcher der Mathematiker

construirt, sind Begriffe; so bildet er sich den Begriff eines gleichseitigen Dreiecks, er construirt diesen Begriff, wenn er ein solches Dreieck (im Raum) verzeichnet; die Regel die seine Construction bestimmt, ist der Begriff (des gleichseitigen Dreiecks). Diese Begriffe, die der Mathematiker construirt, sind keine gegebene, sondern gemachte Begriffe, z. B. der Begriff einer krummen Linie von einer höhern Ordnung und diese Begriffe denkt sich freilich der Verstand; die Realität des gemachten Begriffs sichert der Mathematiker durch die Construction, d. h. durch die Darstellung im Raum, die Construction ist ein Werk der Einbildungskraft nach dem vom Verstande aufgestellten Begriff, der ihr hier als Regel dient. —

Reine Begriffe und abstracte Begriffe sind Herrn Herder einerlei, da möchte er, der doch so sehr darauf dringt, auf Sprache Rücksicht zu nehmen, sich wohl selbst vom Sprachgebrauch entfernt haben. —

Allgemeine Begriffe. Die Logik lehrt, daß alle Begriffe in Rücksicht auf ihren Umfang allgemein genannt werden müssen, und

daß die Eintheilung der Begriffe in einzelne, besondere und allgemeine fehlerhaft ist.

Herr Herder meint, daß aus dem verneinenden Merkmal, nicht aus der Erfahrung entsprungen, d. h. nicht auf Empfindung beruhend, die absolute Allgemeinheit und Nothwendigkeit einer Erkenntniß nicht abzuleiten sey; — unmittelbar freilich nicht, wohl aber mittelbar, denn wenn eine Erkenntniß nicht von der durch den Gegenstand gegebenen Empfindung herrührt, so kann sie in nichts anderm als dem Vorstellungsvermögen, als Vorstellungsvermögen seinen Grund haben; und daraus läßt sich die Nothwendigkeit (und folglich auch die absolute Allgemeinheit) der Erkenntniß ableiten, denn so lange das Vorstellungsvermögen dasselbe bleibt, bleibt auch diese Erkenntniß unverändert, sie kann nur mit dem Erkenntnißvermögen selbst aufhören. Herr Herder stellt ferner den Mathematiker als Beispiel auf, der sich um die Quelle seiner Begriffe und um die seinem Beweisen einwohnende Beweiskraft nicht bekümmert, allein dies ist ja auch nicht das Geschäft des Mathematikers, sondern des Philosophen.

„Die Philosophie bedarf einer Wissenschaft, welche die Möglichkeit, die Principien und den Umfang aller Erkenntnisse a priori, bestimme."

Kant zeigt unter dieser Ueberschrift, daß der menschliche Verstand strebe seine Erkenntnisse, über das Gebiet der Erfahrung, hinaus zu erweitern, und vorzüglich Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zu Gegenständen seiner Untersuchungen mache; daß er verleitet durch seine Fortschritte in der Mathematik, die freilich auch nicht auf Erfahrung beruhe, aber doch von ganz anderer Art sey als die Metaphysik, und sicher, daß die Erfahrung seine Behauptungen über übersinnliche Gegenstände nicht widerlegen könne, anfänglich dogmatisch verfahre, ohne vorher zu untersuchen, ob und in wie fern übersinnliche Gegenstände erkennbar sind; daß aber eben daher, der in der Ueberschrift aufgestellte Satz richtig sey. — Herr Herder gesteht die Nothwendigkeit einer solchen Untersuchung zu, hält aber diese für leicht, weil wir uns ja selbst haben und unsere Erkenntniße nur prüfen dürfen. Nach dem aber, was er S. 25 hin-

zufügt, scheint es, und diese Meinung wird durch die Folge seines Werks bestätigt, daß er die Untersuchung auf einem Wege anstellen will, auf welchen sie nicht angestellt werden kann, und dies rührt von einem Mißverständniß her. Es ist hier nämlich nicht die Frage: Wie bekömmt der Mensch der Zeit nach seine Erkenntnisse, und wie werden dieselben nach und nach entwickelt und vervollkommnet? eine Untersuchung, die freilich auf einer andern Seite ihren sehr großen Nutzen haben kann, und für den denkenden Kopf ein ungemeines Interesse bei sich führt. Die Frage, die uns beschäftigt, betrifft nicht die Geschichte der menschlichen Erkenntniße und ihre Vervollkommnung, sondern eine Untersuchung der Quelle unserer Erkenntniße, eine Absonderung aller derer, die a priori sind, die Bestimmung der Möglichkeit derselben, und die Gründe und den Umfang ihres Gebrauchs.

Von dem Unterschiede analytischer und synthetischer Urtheile.

Kant hält diese Eintheilung der Urtheile, die, weil man dabei auf den Inhalt des Urtheils sieht, nicht in die reine allgemeine Logik

gehört, für einen der Grundsteine seines Systems, aber eben deshalb ist sie auch von vielen seiner Gegner angefochten worden, so wie dies denn auch Herr Herder gethan hat.

Wenn wir bei einem categorischen Urtheil Subjekt und Prädikat ihrem Inhalte nach mit einander vergleichen, so finden zwei Fälle statt, entweder Subjekt und Prädikat sind (ganz oder zum Theil) identisch, oder nicht; im ersten Fall will Kant die Urtheile analytische oder Erläuterungs- im zweiten synthetische oder Erweiterungsurtheile genannt wissen. Bei den analytischen Urtheilen, sagt er, habe ich nur die Vorstellung des Subjekts aufzulösen, und nach dem Gesetz des Widerspruchs zu verfahren; bei den synthetischen Urtheilen hingegen gehe ich über die Vorstellung des Subjekts hinaus und lege ihr ein Prädikat bei, oder spreche es ihr ab, was weder selbst noch sein Gegentheil zum Inhalte des Subjekts gehörte. Als Beispiel eines analytischen Urtheils stellte Kant auf: Alle Körper sind ausgedehnt, als Beispiel eines synthetischen Urtheils: Alle Körper sind schwer.

Was Herr Herder bei Gelegenheit der Eintheilung der Urtheile in analytische und synthetische über analytische und synthetische Methode sagt, gehört gar nicht zur Sache, beide Arten der Methoden gehören zur wissenschaftlichen Verbindung der Sätze, und da kommen in der analytischen Methode, die von dem was gesucht wird, ausgeht, und zu den Bedingungen aufsteigt unter denen es allein möglich, sehr oft lauter synthetische Sätze vor. Kant hat übrigens sich gegen die Verwirrung der analytischen Urtheile, der analytischen Methode in Wissenschaften und der Analytik als einen Theil der Logik, hinreichend deutlich erklärt. Prolegomenen S. 41 Anmerkung. — Ferner behauptet Herr Herder die Richtigkeit des Unterschiedes zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen, weil in jedem Urtheil sich eine Synthesis finde. Dies ist allerdings richtig, denn in jedem Urtheil wird Mannigfaltiges der Vorstellungen in eine Einheit des Bewußtseyns verbunden, allein die Urtheile unterscheiden sich ihrem Inhalte nach, durch den Grund dieser Synthesis. Habe ich nur nöthig, den Begriff des Subjekts meines Urtheils aufzulösen, um nach dem obersten formalen Gesetz meines Denkens, (dem Satz der

Identität oder des Widerspruchs), ihm ein Prädikat beizulegen oder abzusprechen, so nennen wir dies ein analytisches Urtheil; der Grund der Synthesis im Urtheil, ist alsdann die Analysis des Begriffs des Subjekts, und mein Urtheil geht auch nicht über diesen Begriff hinaus. — Ist aber das Prädikat oder sein Gegentheil nicht in dem Begriffe des Subjekts enthalten, von dem mein Urtheil spricht, so kann die Analysis des Begriffs mir keinen Grund geben, das Prädikat ihm beizulegen oder abzusprechen; hier wird die Analysis nicht der Grund der Synthesis im Urtheil, es muß außer dem Begriff des Subjekts noch etwas da seyn, worauf die Synthesis sich stützt, welches bei Erfahrungsurtheilen die sinnliche Wahrnehmung ist. — Auch wendet Herr Herder gegen den gedachten Unterschied der Urtheile ein, daß derselbe schwankend und relativ sey, indem der eine mehr, der andere weniger Merkmale in dem Begriff des Subjekts verbunden habe; allein diesen Einwurf hat Herr Schulz in seiner Prüfung Theil 1. S. 30 u. f. schon dadurch beantwortet, daß er zeigt, es sey bei dieser Eintheilung der Urtheile unter Begriff des Subjekts der Grundbegriff desselben zu verstehen.

Kant behauptet in der Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft, ferner; in allen theoretischen Wissenschaften der Vernunft, sind synthetische Urtheile a priori als Prinzipien enthalten, er thut dies von der Mathematik und Naturlehre dar, und zeigt, wenn es eine Metaphysik geben soll, so muß auch diese synthetische Sätze a priori enthalten. Herr Herder sagt dagegen S. 55: „Sind in allen theoretischen Wissenschaften der Vernunft Sätze, in denen das Prädikat mehr als das Subjekt saget? Allerdings, sonst wäre nie eine Wissenschaft worden; statt Aller betete man das Einmal Eins, da aber dies Mehrenthaltene sowohl aus höhern Grundsätzen, als aus neuen Erfahrungen in die Urtheile gebracht worden, ja Eins ohne das Andere nicht seyn kann, so bedürfen Analyse aus höhern Begriffen und Synthese aus neuen Erfahrungen fortwährend einander." Davon einmal abgesehen, daß hier analytische und synthetische Urtheile mit analytischer und synthetischer Methode verwechselt sind, so wünschte ich wohl, Herr Herder möchte den Satz: Analyse aus höhern Begriffen und Synthese aus neuen Erfahrungen bedürfen fortwährend einander, beweisen. Also auch der

Mathematiker bedarf der Erfahrungen zu seiner Wissenschaft? — Wenn dies der Fall wäre, woher hätten denn die mathematischen Erkenntnisse ihre apodictische Gewisheit? —

Ueberhaupt scheint Hr. Herder in das Wesen der Mathematik nicht recht eingedrungen zu seyn. Er behauptet tausend und zehntausend Urtheile in der Mathematik seyen analytisch, und will zeigen, daß mehrere Sätze aus dieser Wissenschaft, welche Kant für synthetisch ausgiebt, es nicht sind. Er sagt: „Der Satz 7 + 5 = 12, der durchaus synthetisch seyn soll, ist weder synthetisch noch analytisch, sondern identisch 1 = 1. Denn es ist Ein und dieselbe Anerkennung der Vernunft, die die Einheit in 7, in 5, in 12 wahrnimmt; es ist derselbe Begriff in andern Zahlzeichen." — Erstlich würde ich dagegen erinnern, daß die identischen Urtheile zu den analytischen gehören, sie werden nach dem Satz der Identität gebildet, der selbst zu den analytischen Sätzen gehört. Zweitens ist der Satz 7 + 5 = 12 offenbar ein synthetisches Urtheil; denn man muß hier die Einerleiheit der Quantität mit der Einerleiheit des Begriffs der Quantorum selbst nicht verwechseln. Wäre der

Satz analytisch, so würde man aus der bloßen Zergliederung von 7+5 die Zahl 12 erhalten; allein muß nicht das Kind, um sich von der Wahrheit des Satzes zu überzeugen, wirklich 7 und 5 zusammen zählen, also aus den Begriffen der Zahl 7 und 5, und des Zusammenzählens hinausgehen und den Aktus wirklich vornehmen, bei dem er seine Finger oder Striche oder Punkte zu Hülfe nimmt. Erwachsenen sind die Resultate des Zusammenzählens nicht großer Zahlen im Gedächtniß gegenwärtig, und sie brauchen die Synthesin nicht noch einmal vorzunehmen, allein wenn große Zahlen zusammengezählt werden sollen, z. B. 7038 + 6452, so müssen sie auch um die Summe zu finden, eine wirkliche Synthesin anstellen. Wer über diesen Gegenstand mehr nachzulesen wünscht, verweise ich auf Schulzens Prüfung Erster Theil S. 229.

Noch sonderbarer ist, was Herr Herder über den Satz: die gerade Linie ist die kürzeste zwischen zwei Punkten, sagt. „Dies ist kein Satz, der etwas Neues synthetisch hinzuthut, sondern der, sobald ich die Begriffe gerade, kurz, Linie, Punkt inne habe, aus der Construktion der mathematischen Linie, in der sich ein

Punkt zum andern bewegt, unwidersprechlich folgt, mithin ist er analytisch. Die Begriffe Gerade, Kurz, Linie, Punkt aber sind gegebne Begriffe, über welche die Mathematik nicht hinausschreitet." Daß dieser Satz sich aus der Construktion der graden Linie ergiebt, darin hat Herr Herder unbezweifelt Recht, aber eben deswegen ist der Satz synthetisch, denn ich muß ja ausser dem Begriff der geraden Linie zur Anschauung derselben meine Zuflucht nehmen, um zu erkennen, daß sie der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten sey. Durch die bloße Auflösung der Begriffe gerade und Linie, die das Subjekt des Urtheils ausmachen, werde ich nie erkennen, daß sie mit dem Merkmal des kürzesten identisch sind. Kant sagt sehr richtig (Prolegomena S. 29), der Begriff vom Geraden enthält nichts von Größe, sondern nur eine Qualität; der Begriff des kürzesten (der offenbar Bestimmung der Quantität ist) kommt also gänzlich hinzu, und kann durch keine Zergliederung aus dem Begriffe der graden Linie gezogen werden. — Was Herr Herder hier mit dem Satz: Die Begriffe, gerade, kurz, Linie, Punkt sind gegebene Be-

griffe, über welche die Mathematik nicht hinaus schreitet, sagen will, kann ich nicht einsehen. — Er fährt fort: „Endlich beruht die Allgemeinheit und Nothwendigkeit mathematischer Sätze auf nichts weniger, als auf dem negativen Merkmal, daß sie unabhängig von aller Erfahrung, vielmehr auf dem höchst positiven, daß sie ihrer Natur nach unserm Verstande gewiß, also aufs innigste mit der Erfahrung verbunden und diese selbst sind, wenn sie auch nicht dargestellt würden. In den Regeln des Verstandes nämlich sind sie so genau, ja genauer, als in der Darstellung selbst gegeben, welche letztere jene innere Erfahrung immer nur unvollkommen bezeichnet." Aus dem negativen Merkmal, daß die Quelle der mathematischen Sätze nicht die Erfahrung sey, erkennen wir nicht unmittelbar ihre apodictische Gewißheit, sondern daraus, (was aber aus diesem negativen Merkmal fließt), daß unser Erkenntnißvermögen selbst die Quelle davon ist. Herrn Herders Aufschluß ist ein Zirkel. Die apodictische Gewißheit der mathematischen Sätze beruht nach ihm darauf, daß sie ihrer Natur nach unserm Verstand gewiß sind; daß sie es sind, wissen wir, woher dies kömmt? fragen wir eben. Darauf be-

kommen wir die tiefsinnige Antwort: Das liegt in ihrer Natur. — Und ihrer Natur nach sind sie aufs innigste mit der Erfahrung verbunden, und diese selbst, wenn sie auch nicht dargestellt würden. Der Satz: Die Asymptote nähert sich der Hyperbel bis ins Unendliche, ohne sie je zu erreichen, ist also ein Satz, der mit der Erfahrung aufs genaueste verbunden ist, ja selbst Erfahrung ist. Was werden die Mathematiker dazu sagen? Herr Herder will zwar diesen Satz dadurch beweisen, daß er hinzufügt: In den Regeln des Verstandes nämlich sind sie so genau, ja genauer, als in der Darstellung selbst gegeben, welche letztere jene innere Erfahrung immer nur unvollkommen bezeichnet." Was heißt: Die mathematischen Sätze sind in den Regeln des Verstandes gegeben, und deshalb sind sie eine innere Erfahrung, die äußerlich nur unvollkommen bezeichnet werden kann? — Unstreitig bestimmt in der Mathematik der Verstand die Gegenstände, die Einbildungskraft stellt diese vom Verstande gegebenen Begriffe in einer reinen Anschauung (Raum oder Zeit) dar, (sie construirt sie) und gegen diese reine Darstellung ist freilich die sinnliche Verzeichnung, z. B. auf dem Papier, nur unvollkommen, aber

die letztere dient doch dazu, den Begriff anschaulich zu machen und kann die Stelle der reinen Zeichnung vertreten, wenn man von dem abstrahirt, was in der Construktion sich nicht findet. — Daß ich mich dieser gemachten Begriffe und ihrer Construktion bewußt bin, gehört freilich zur innern Erfahrung, aber das heißt ja nicht, die innere Erfahrung ist die Quelle der Begriffe und ihrer Construktion.

Als Beispiele synthetischer Urtheile a priori in der Naturwissenschaft stellte Kant folgende Sätze auf: In allen Veränderungen der körperlichen Welt bleibt die Quantität der Materie unverändert, und in aller Mittheilung der Bewegung ist Wirkung und Gegenwirkung jederzeit einander gleich.

Herr Herder greift diese Sätze S. 59 an. Von dem erstern, sagt er: Er ist entweder ein blos identischer Satz, der aus den Begriffen Körperwelt, Veränderung, Quantum, wie sie hier gesetzt sind, entspringet, oder er ist unbewiesen und darf als kein Axiom gelten. — Kann Herr Herder denn nicht bestimmen, ob dieser Satz analytisch oder synthetisch ist? Ich

meynte, dies sey so schwer nicht; ganz einfach ausgedrückt, würde der Satz heissen: Die Materie ist beharrlich. Zergliedern wir den Begriff Materie, so finden wir: Materie ist das, was den Raum erfüllt, und so ist leicht einzusehen, daß dadurch gar nicht gesagt wird, sie sey beharrlich, d. h. sie könne weder vermehrt noch vermindert werden. — Der Satz ist also synthetisch. — Daß die Wahrheit dieses Satzes nicht aufs Wort angenommen werden kann, versteht sich von selbst, und verlangt auch die kritische Philosophie nicht, allein aus der Erfahrung kann er doch unmöglich bewiesen werden. Er ist also ein synthetischer Satz a priori, und dies wollte Kant am angeführten Ort blos zeigen; die Beantwortung der Frage, mit welchem Rechte wir uns desselben in der Physik bedienen, gehört an einen andern Ort. — S. Kants metaph. Anfangsgründe der Naturwissenschaft S. 116.

Ferner sagt Herr Herder: Der Satz „daß in aller Mittheilung der Bewegung Wirkung und Gegenwirkung jederzeit einander gleich seyn müssen, heißt, recht ausgesprochen: Der Wirkung ist die Gegenwirkung gleich, aber entgegen-

gengesetzt, mithin ists ein identischer Satz, der auf den Begriffen der Kraft, der Wirkung und Gegenwirkung beruhet. Soll er etwas mehr sagen, so muß er aus der Erfahrung, synthetisch, oder aus höhern Begriffen analytisch seinen Beweis finden." — Dieser von Kant aufgestellte Satz über Mittheilung der Bewegung soll recht ausgesprochen heissen: Der Wirkung ist die Gegenwirkung gleich, aber entgegengesetzt? — Aber selbst der von Hrn. Herder aufgestellte Satz ist synthetisch. Gegenwirkung (reactio) heißt eine Wirkung, die die andere zum Theil oder ganz aufhebt. Wie ergiebt sich nun aus dem Begriff der Wirkung, daß ihr immer eine Wirkung entgegengestellt sey? und woraus erhellt, daß Wirkung und Gegenwirkung immer gleich seyn müssen. Denn der Begriff des Entgegengesetzten führt nicht das Merkmal des Gleichseyns bei sich. — Daß übrigens beide Sätze über Wirkung und Gegenwirkung, der vom Herrn Herder und der von Kant durchaus verschieden sind, fällt in die Augen, da der kantische blos von Mittheilung der Bewegung spricht. Aus der Erfahrung kann der von Kant aufgestellte Satz seiner Allgemeinheit wegen, nicht bewiesen werden; man muß ihn

freilich von einem höhern Satz ableiten, wie dies auch Kant metaph. Anfangsgründe der Naturwissenschaft S. 121 gethan hat; allein Herr Herder würde sehr irren, wenn er glaubte, daß das Prinzipium, aus dem er abgeleitet werden soll, ein analytischer Satz wäre; aus einem analytischen Obersatz kann man keine synthetischen Urtheile beweisen.

Endlich erklärt Herr Herder den Satz: Alles was geschieht, muß eine Ursach haben, für einen identischen Satz, „denn im Geschehen setzen wir die Ursache des Werdens mit und voraus" daß wir dies thun, ist freilich wahr, aber mit welchem Rechte? Nicht, weil im Begriffe des Geschehens der Begriff der Ursach liegt, denn was heißt: es geschieht etwas, — etwas, was noch nicht war, fängt an zu seyn, daraus läßt sich doch wohl unmöglich analysiren, daß etwas vorgehen müsse, worauf dasjenige, was da anfängt zu seyn, nothwendig folgt. —

Wenn nun Herr Herder hinzufügt: Ueberhaupt sind die Beispiele synthetischer Sätze in der Kritik durchaus übel gewählt; so bleibt uns

denn nach dem, was wir gegen seine Einwürfe vorgebracht haben, nichts weiter übrig, als zu erklären: Herr Herder hat die von Kant aufgestellten synthetischen Sätze a priori durchaus übel verstanden, so sehr er auch gegen dieses Nichtverstehen in der Vorrede protestirt.

Was S. 61 über die Frage: Giebts synthetische Urtheile a priori? vorgebracht wird, beruht gleichfalls auf Verwechselung. Es ist lästig, ewig zu wiederholen, daß Urtheile a priori, nicht solche seyn sollen, die der menschliche Verstand der Zeit nach vor aller Erfahrung fällt, sondern deren Grund in ihm selbst liegt. Man weiß warlich nicht, ob die Gegner dies nicht verstehen können, oder es nicht verstehen wollen.

Daß die Metaphysik bis jetzt noch unbestimmt und schwankend gewesen, hatte Kant unter andern daraus abgeleitet, daß man den Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen übersehen oder vernachlässigt, Herr Herder hingegen meynt, diese Unterscheidung sey unbedeutend. Dies ist sie aber in der That nicht, denn bei blos analytischen Urtheilen dür-

fen wir, um die aufgestellten Sätze zu rechtfertigen, sie blos an den Satz des Widerspruchs halten, stimmen sie mit diesem überein, so bedürfen sie keiner fernern Deduction; bei den synthetischen Urtheilen hingegen ist der Satz des Widerspruchs zwar die conditio sine qua non des Urtheils der Form nach, aber der Grund der Verbindung des Subjekts und Prädikats muß angegeben werden. — Die Beantwortung der Frage, ist der Satz: Das allervollkommenste Wesen ist (existit), analytisch oder synthetisch? entscheidet über den ontologischen Beweis für das Daseyn Gottes.

Sehr hart, um uns so glimpflich als möglich auszudrücken, spricht Herr Herder S. 67 bis 71 von der transcendentalen Aesthetik und den beiden Theilen der transcendentalen Logik (Analytik und Dialektik). Er meynt, in ihnen wolle man die Vernunft von ihrer Transcendenz dadurch zurückbringen, daß man noch höher steige, und wie er sich ausdrückt, die Transcendenz transcendire; daher spräche man darin von Unbegriffen, Undingen ($\sqrt{-1}$), von einer Vernunft, ehe Vernunft war, von Gegenständen, ehe Gegenstände sind, dadurch geriethe man ins Wahn-

reich, mißbrauche auf die ärgste Weise die Sprache, constituire in Wortlarven eine Unvernunft, die alle Philosophie abschneide und nur Figmente möglich mache, Figmente ex nullis ad nulla, ein a priori, das, ehe es ist, sich selbst schafft, getrennt von sich selbst, und ohne alle Erfahrung. Auf verständliche Worte zurückgeführt, heisse also die Frage nicht: Wie ist menschlicher Verstand, menschliche Vernunft möglich? als ob diese sich selbst erst zu setzen, oder zu fabriciren hätten; sondern da sie gesetzt und gegeben, so heisse die Frage: Was ist Verstand und Vernunft? Wie kommen sie zu ihren Begriffen? Wie knüpfen sich solche? Was für Recht haben wir, uns einige derselben allgemein und nothwendig zu denken? Sind es denn aber nicht gerade diese Fragen, mit einigen andern völlig ähnlichen, deren Beantwortung Kant beabsichtigt? Welcher kritische Philosoph hat je gefragt: Wie ist der menschliche Verstand möglich? — Das kann man wohl mit Recht fragen: Welches sind die Bedingungen, unter welche er seine Functionen verrichten kann? — Zuletzt setzt noch Herr Herder hinzu: Das unziemende Wort Kritik der Vernunft verliehrt sich also in das an-

ständigere wahre: Physiologie der menschlichen Erkenntnißkräfte. Wir haben oben über den Ausdruck Kritik der Vernunft unsere Meynung gesagt, ich kann es nicht ungeziemend finden, die Rechte und Anmaßungen der Vernunft zu kritisiren, um ihr ihr Gebiet anzuweisen. Wenn Herr Herder es übrigens leichter und anständiger findet, eine Physiologie (Naturwissenschaft) der menschlichen Erkenntnißkräfte zu liefern, so bitten wir ihn, das philosophirende Publikum recht bald damit zu beschenken, und diejenigen eines bessern zu überzeugen, die eine Naturwissenschaft der menschlichen Seele, wovon die Physiologie der menschlichen Erkenntnißkräfte einen Theil ausmachen müßte, für einen die menschlichen Kräfte übersteigenden Gegenstand ausgeben.

Prüfung der Herderschen Metakritik der transcendentalen Aesthetik.

Zuerst greift der Verf. drei Ausdrücke an, die in der transscendentalen Aesthetik gebraucht werden: Anschauung, Erscheinung, Materie und Form. — Kant nennt die unmittelbare Vorstellung von einem Gegenstande, Anschauung; freilich wird die etymologische Bedeutung des Worts dadurch erweitert, indem sie dieser zu Folge blos von unmittelbaren Vorstellungen, die uns durch den Sinn des Gesichts gegeben werden, gebraucht werden würde, da hingegen sie Kant von allen sinnlichen Vorstellungen, sowohl innern *als* äußern, und bei den letztern unabgesehen, vermittelst welches Sinneswerkzeugs wir sie erhalten, gebraucht wissen will. Im Ganzen ist hier ein Wortstreit, auf dessen Entscheidung gar nichts beruht; daß der Ausdruck Anschauung die Anfänger in der Philosophie durch dunkelgedachte Nebenvorstellungen irre führen kann, ist nicht zu leugnen; aber diesem Irrthum ist doch auch bald vorzubeugen und für den Denker ist es einerlei, wie er den Begriff bezeichnet, wenn aus dem Zeichen nichts weiter gefolgert werden soll. Herr Herder giebt uns für den aufgestellten Begriff gar keine Be-

zeichnung. — Empfindung ist der Grund der Anschauung, inne werden ist der Zustand des Gemüths, insofern wir uns der Empfindung bewußt sind, und sinnlicher Gegenstand ist auch von sinnlicher Vorstellung verschieden, ob sich gleich die letztere auf den erstern bezieht. — Daß Kant den Ausdruck Anschauung wählte, um dadurch die sinnlichen Vorstellungen zu bezeichnen, die wir durchs Afficirt werden erhalten, auch davon läßt sich ein Grund angeben. Alle unsere unmittelbaren Vorstellungen von sinnlichen Gegenständen erhalten wir dadurch, daß diese uns afficiren, einen Eindruck auf uns machen, also eine Veränderung des Zustandes unsers Gemüths hervorbringen, wobei wir uns leidend verhalten. Werden wir uns der Veränderung dieses Zustandes bewußt, so nennen wir dies Bewußtseyn Empfindung in weiterer Bedeutung. Es sind aber hier zwei Fälle möglich, die Empfindung wird entweder Grund der Vorstellung des Gegenstandes, von dem die Empfindung herrührt, dann heißt sie Empfindung in eigentlicher Bedeutung, oder sie ist nicht der Grund der Vorstellung eines Gegenstandes, sondern allein meines Zustandes, dann heißt sie Gefühl. Bei der Empfindung

in eigentlicher Bedeutung, findet eine mögliche Beziehung auf ein Objekt, beim Gefühl allein auf das Subjekt statt. Ein Beispiel wird dies deutlicher machen: Ich sehe eine grüne Wiese, der Gegenstand afficirt mich und ich bin mir dessen bewußt; nun kann ich zweierlei unterscheiden, dasjenige in der Empfindung, was der Grund ist, daß ich die Wiese grün und nicht roth, blau u. s. w. nenne, ist Empfindung in engerer Bedeutung, sie läßt mich vom Objekte, der Wiese, etwas aussagen; finde ich nun das Grüne der Wiese ist angenehm, so wird dadurch blos mein Zustand bezeichnet und das in der Empfindung, was da macht daß ich sage, das Grüne sey angenehm und nicht es sey unangenehm, ist Gefühl. — Bei einem jeden sinnlichen Eindruck ist Empfindung und Gefühl, denn jeder rührt von einem Objekte her, und bei jedem findet sich ein Zustand meines Subjekts, allein in einzelnen Fällen kann eins von beiden so schwach und dunkel seyn, daß wir uns desselben nicht unmittelbar bewußt werden. Bei allen durch die äußern Sinneswerkzeuge gegebenen Empfindungen kann man beide unterscheiden; bei gewöhnlichem Lichte habe ich Gesichtsvorstellungen von Gegenständen und also

Empfindungen in engerer Bedeutung, ein sehr grelles Licht blendet mich, ich sehe nichts weiter, ich fühle nur Schmerz; eben dies gilt vom Gehör, Geruch u. s. w. Nun zeigt die Erfahrung, daß die Empfindungen, welche wir durchs Auge erhalten, am seltensten subjectiv werden, am meisten objectiv sind, daß wir uns bei ihnen sehr selten unseres Zustandes unmittelbar bewußt sind, (welches sich aus dem feinen Medica, wodurch auf unser Auge gewirkt wird, erklären läßt), und wir durch sie am meisten Vorstellungen von Gegenständen erhalten; daher borgt auch Kant von diesem Sinn den Namen der Anschauung zur Bezeichnung der unmittelbaren Vorstellungen, die uns durchs Afficirt werden gegeben werden. — So sehr Herr Herder auch den Ausdruck Anschauungen in dem kantischen Sinne genommen, tadelt, so braucht er ihn doch S. 102 in einer Bedeutung, die ganz und gar allem philosophischen Sprachgebrauch zuwider ist, er sagt nämlich in der angeführten Stelle: Wahre Anschauungen d. i. allgemeine Begriffe.

Den zweiten Ausdruck, den er tadelt, ist der der Erscheinung, weil diese Benennung den Nebenbegriff des Scheins bei sich führt.

Kant hat in Rücksicht dieses Ausdrucks gethan, was man von einem gründlichen Philosophen nur irgend fordern kann, er hat nämlich in seiner Kritik d. r. V. S. 69 bis 71 den Unterschied zwischen Schein und Erscheinung hinreichend auseinander gesetzt, und durch Beispiele erläutert; woher er den Ausdruck Erscheinung entlehnt, sieht Jedermann. — Hr. Herder will den Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung lieber sinnlichen Gegenstand genannt wissen, um keiner Misdeutung ausgesetzt zu seyn, allein dieser Ausdruck drückt das Eigenthümliche nicht aus, was sich aus dem kantischen System über die Beschaffenheit der sinnlichen Gegenstände ergiebt.

Endlich mißfallen ihm auch die Bezeichnungen, Materie und Form, wovon er die letztere ein grobes Töpferwort nennt. Daß diese Ausdrücke ursprünglich von sinnlichen Gegenständen hergenommen sind, ist keinem Zweifel unterworfen, aber der philosophirende Verstand hat ihre Bedeutung verfeinert, und sie haben in dieser verfeinerten Bedeutung in der Sprache des gebildeten Mannes längst das Bürgerrecht. Wem fallen hier nicht unzählige Redensarten ein, wo Form nicht das grobe Töpferwort ist. —

Und ist es denn nicht bei unendlich viel Wörtern der Fall, daß wir ihnen, ob sie gleich von sinnlichen Gegenständen hergenommen sind, dennoch eine höhere Bedeutung gegeben. Was ist denn dem Herrn Herder der Ausdruck begreifen? Nach einigen Luftstreichen gegen die reinen Anschauungen, die entweder nicht treffen, weil kein kritischer Philosoph je behauptet hat, die Formen der Anschauungen fanden sich als Anschauungen, (Vorstellungen) ohne einen wirklichen Gegenstand der Sinne in unserm Gemüth, oder die Behauptungen ohne alle Gründe sind, geht der Verf. zur Prüfung der kantischen Theorie von Raum und Zeit fort. — Er giebt uns zuvörderst, wie er es nennt, eine Erörterung des Wortes Raum. In dieser Erörterung mischt er die Untersuchung, auf welchem Wege wir zu einer abgesonderten Vorstellung des Raums gelangen, mit einer nähern Bestimmung des Ausdrucks Raum aus dem Sprachgebrauch verwandter Wörter zusammen. — Gesetzt nun auch, man könnte ihm in allen dem beipflichten, was er bei dieser Gelegenheit vorträgt, so hat er doch den Streitpunkt völlig verfehlt. Es ist in der transscendentalen Aesthetik gar nicht die Rede davon, auf welchem

Wege wir zum unmittelbaren Bewußtseyn der Vorstellung des Raums gelangen, welche unsre Sinneswerkzeuge am meisten dazu beitragen, und in welcher Folge die Vorstellung sich immer mehr entwickelt, sondern wir wollen ausmitteln: zu welcher Art von Vorstellungen die Vorstellung des Raums gehöre, ob sie Anschauung oder Begriff sey, und sodann ob diese Vorstellung ihren Grund in der Empfindung oder in der Beschaffenheit unsers Vorstellungsvermögens habe (a posteriori oder a priori) sey. Herr Herder will freilich diese letztere Fragen aus seiner sogenannten Erörterung des Worts Raum beantworten; allein dies wird ihm nicht gelingen können, weil wir ihm gern zugestehen, daß alle unsere Vorstellungen, gleichviel ob sie a posteriori oder a priori sind, nur in und mittelst der Erfahrung in uns zum Bewußtseyn kommen können, es bedarf also eines ganz andern Kennzeichens (nämlich der Nothwendigkeit und absoluten Allgemeinheit) um die bei Gelegenheit der Empfindung in uns entstandenen Vorstellungen von einander zu scheiden, und dadurch zu bestimmen, was seinen alleinigen Grund in der Empfindung hat und was im Vorstellungsvermögen gegründet ist.

Prüfung der Herderschen Erörterung.

1. „Wir sind nun zwar mit andern; das wo wir sind, hängt unserm Daseyn an, eben so wohl als das Wo derer, die nicht wir sind. Dies Wo heißt Ort unsers Daseyns; wir nehmen ihn ein, d. i. ein Anderes kann in diesem Augenblick nicht seyn, wo wir sind."

Ich bin, und ich bin irgend wo, sind zwei verschiedene Sätze; so wie die Gründe derselben das Bewußtseyn meiner selbst, und die Wahrnehmung meines Körpers verschieden sind. Das Wo hängt unserm Daseyn an, sagt Herr Herder. Versteht er unter Daseyn das Sein (Existiren) im Raume, und soll anhängen so viel sagen, als zukommen, so ist der Satz identisch; wird Daseyn hier für Sein (existere) genommen, so kann der Satz nicht sagen sollen; zu unserm Sein gehört nothwendig, daß wir uns Wo befinden, denn worauf sollte die nothwendige Verbindung des Seins und Irgendwoseins beruhen? — Die von Hrn. Herder aufgestellten Sätze, würden also ungefähr so abgeändert werden müssen: Wir sind uns bewußt, daß wir sind. Wir nehmen ferner wahr, daß zu uns etwas, was wir unsern Körper nennen, gehört, das irgendwo ist, einen Ort hat. Wir

unterscheiden in unsern Wahrnehmungen von uns **Dinge**, die nicht wir sind, und die auch ein Wo, einen Ort haben. Wir nehmen ferner wahr, daß unser Körper seinen Ort einnimmt, d. h., daß andere Dinge in dem Ort, in dem er ist, mit ihm nicht zugleich seyn können.

2. „Unser Sein ist eingeengt, und wo wir nicht sind, können andere seyn; dies verneinende Wo, nennen wir Raum. Es ist Raum für andre da; sie können darin ihren Ort haben. Nehmen sie diesen ein, so ist der Raum besetzt, erfüllt; einem andern Platz zu machen, müssen sie ihn räumen. Ein Umfang, wo viele Plätze, d. i. Orte des Daseyns oder zum Daseyn, sind, heißt geräumig."

Wir würden sagen: den Ort, den unser Körper annimmt, ist in Grenzen eingeschlossen. (Denn unser Sein überhaupt ist ja nicht eingeengt, sondern nur in dem wir uns durch unsere äußere Sinne wahrnehmen, finden wir, daß wir einen begrenzten Raum einnehmen), und wo wir nicht sind, können andere seyn. Dies verneinende also nennen wir Raum, sagt Herr Herder; was soll das heißen: Wo wir nicht sind, ist Raum? etwa leerer? das geht nicht an, denn wir nehmen ja auch andere Dinge

im Raume wahr. — Raum überhaupt, abstrahirt davon, ob er erfüllt, oder leer sey? so ist ja auch da wo wir sind Raum. Nimmermehr kann es heißen, Raum ist eine bloße Negation, denn ich lege ihm ja bejahende Merkmale, Länge, Breite und Höhe bei. — Nun schließt Herr Herder:

3. „Sofern ist Raum blos ein Erfahrungsbegriff veranlaßt von der Empfindung, daß ich weder das All, noch allenthalben bin, daß ich im Universum nur einen Ort einnehme. Das ungebohrne Kind in seiner engen Wohnung, ist durch manchen Druck und Last, dieser Empfindung schon inne geworden."

Dieser Schluß ist übereilt. Aus dem Vorhergehenden ergiebt sich weiter nichts, als folgendes: Ich erhalte durch meine äußere Sinne Vorstellungen von Gegenständen, die im Raume sich finden, zu welchen Gegenständen, ich selbst gehöre. Ich erhalte also Vorstellung des Raums mit der sinnlichen Wahrnehmung; aber daraus folgt keinesweges, daß diese durch die Empfindung selbst gegeben sey. Beide Sätze unterscheiden sich, wie die Begriffe mit und durch.

Ge-

Gegen das Innewerden des Raums vom ungebohrnen Kinde, ließe sich wohl noch manches erinnern. Ich weiß wohl, daß man die Bewegung des Kindes in der Gebährmutter von der äußern Einwirkung dieses Theils der Mutter auf das Kind herleitet; allein mir scheint es, daß die Bewegung der Gebährmutter auf das Kind wenig oder gar keinen Eindruck haben kann, da das Kind in einer gallertartigen Flüßigkeit schwimmt; die Bewegung des Kindes rührt meiner Meinung nach vielmehr von einer demselben beiwohnenden instinktartigen Kraft her. Doch gesetzt auch, das ungebohrne Kind hätte vermittelst der Empfindung schon eine Vorstellung des Raums, so würde sich das oben gesagte auch hier anwenden lassen.

4. „Es kommt auf die Welt, in einen Raum, wo nicht nur außer und neben ihm viel andere da sind, sondern wo es auch Anlaß findet, mit seinen Kräften Raum um sich zu machen: denn bald lernt es die Grenze, jenseit welcher es nicht ist, aber seyn kann, munter überschreiten. Bewegung überschreitet sie; mittelst ihrer lernen wir also den Raum messen, verändern, überwinden, zuletzt ihren Ort finden.

Der Blindgebohrne, dem ein sichtliches Bild des Raums fehlet, misset den Raum mit seinen Gliedern, und kann im Verstande die ganze Wissenschaft seiner Abtheilungen erlangen, ob er gleich vom Anschauen desselben bildlicher Weise keinen Begriff hat."

Man sieht bald, daß Herr Herder in der Wahl seiner Ausdrücke nicht immer die Sorgfalt beweiset, die zum Philosophiren nothwendig erforderlich ist. Ich weiß wohl, daß im gemeinen Sprachgebrauch der Ausdruck sich Raum machen vorkommt, allein da wird Raum für leeren Raum gebraucht; der Raum wird immer, wenn wir uns in demselben bewegen, als vorhanden vorgestellt; wenn wir uns bewegen, verändern wir den Ort im Raum, und also setzt Bewegung schon den Raum voraus. Zugestanden, daß wir, indem wir uns bewegen, der Vorstellung des Raums uns bewußt werden, so folgt daraus nicht, daß die Vorstellung des Raums aus der Bewegung entspringe, daß die Empfindung, wir bewegen uns, die Quelle der Vorstellung des Raums sey. — Wer versteht, was Hr. Herder damit sagen will: Wir lernen durch Bewegung den Raum überwinden?

5. „Natürlich aber ists, das Auge, das die genauesten, schnellsten, feinsten Messungen des Raums der Seele möglich macht und zuführet; denn die feinste Linie, die wir kennen, ein Lichtstrahl, ists, der den Raum und was in ihm Platz nimmt, unterscheidet, trennet, zeichnet. Er grundirt die Welt, auf diesem Grunde erscheinen der Seele fortan alle ihn bewahrende Gestalten. Dadurch wird ihr ein Bild des Raumes."

Daß der Sinn des Gesichts verbunden mit dem des Tastens uns die Vorstellungen des Raums und seiner Abmessungen zuführt, ist unbezweifelt gewiß, weil diese beide Sinne am meisten objektiv sind; allein auch dabei bleibt es noch immer unausgemacht, ob unser Vorstellungsvermögen dem durchs Auge und die Enden unserer Nerven Empfindungen gegeben werden, nicht zu den darauf beruhenden Vorstellungen äußerer Gegenstände die Vorstellung des Raums hergiebt.

6. „Und da unsre Sinne sich in Gemeinschaft üben, so kommt, was das Auge entdeckt und der Verstand wahrnehmend bestimmte, den

andern Sinnen zu Hülfe. Das Augenmaas wird allen Sinnen ein Lehrer; die Wirkungen des Verstandes und der Vernunft selbst, nehmen aus diesem Messen des Raums, aus diesen Bewegungen im Raum ihre Bezeichnung. Unsre Sprache ist von Ausdrücken des Raums bei allem Sein, Thun und Leiden voll; vor und nach fügen sie sich den Verbis an, und bestimmen, vermehren, vermindern ihre Bedeutung. Mit unglaublicher Kunst, mit Sparsamkeit und Verschwendung sind diese Bezeichnungen in der Rede verflochten; sie ordnen und erörtern gleichsam die Wahrnehmungen des Universums." Diesem Satz fügt Herr Herder eine erläuternde Anmerkung bei, die wir übergehen wollen.

Der Umstand, daß wir mehrere Bezeichnungen in der Sprache vom Raume hernehmen, hat auf die Untersuchung, die von Kant über den Raum angestellt worden, gar keinen Einfluß.

7. „Wenn also die Begriffe von Raum, Räumen, Aufräumen, von Vor, Ueber, Unter, In, Außer, Neben, Miteinander den Begriff der Ordnung mit sich führen, wohin konnte Leibnitz in seiner Verstandes-

welt den Raum stellen, als unter den Begriff der Ordnung? Ein höherer Geist, der das Viele in Einem wahrnimmt, siehet das, was wir Raum nennen, nicht anders als ein Ganzes zusammengeordneter Orte an; uns sinnlichen Geschöpfen selbst, die das Auge leitet, wird der Begriff von Raum ein Leiter zur Ordnung."

Die Vorstellung des Raums giebt die Regel, nach welcher das Mannigfaltige der Wahrnehmungen des äußern Sinns verbunden wird; durch die Vorstellung des Raums ordnen wir also. Diese Regel der Ordnung der äußern Gegenstände ist aber nicht willkührlich, sondern nothwendig, wir müssen die Wahrnehmung derselben im Raum verbinden. — Zur Verstandeswelt gehört der Raum gar nicht, er kömmt den Dingen nicht zu, so fern wir sie denken, sondern nur in so fern wir sie durch unsern äußern Sinn uns vorstellen (äußerlich anschauen); und wenn wir die Vorstellung des Raums auch auf nicht sinnliche Gegenstände übertragen, wie der gemeine Mann, z. B. bei der Gottheit, so hat die Einbildungskraft einen Erschleichungsfehler begangen. — Was Hr. Herder in der angeführten Stelle von den Erkennt-

nissen höherer Geister anführt, ist metaphysische Dichtung und falsch; denn wenn der höhere Geist ein Ganzes zusammengeordneter Orte wahrnehmen soll, so setzt dies schon die Vorstellung des Raums voraus, weil ein Ort nichts anders ist, als eine bestimmte Stelle des Raums. Man kann sich verschiedene Orte nicht anders vorstellen, als im Raume, denn Orte sind verschieden insofern sie außereinander, d. h. in verschiedenen Theilen des Raums sind. Der Raum ist nicht aus Orten zusammengesetzt, sondern durch den Raum sind erst Orte möglich. —

Der Satz: „uns sinnlichen Geschöpfen selbst, die das Auge leitet, ward der Begriff vom Raum ein Leiter zur Ordnung," ist ganz müßig und unverständlich. — Hat der Blindgebohrne keine Vorstellung vom Raum, oder ist seine Vorstellung vom Raum ihm keine Regel der Ordnung? was heißt das der Begriff (besser die Vorstellung) des Raums wird ein Leiter zur Ordnung? vielleicht: die Vorstellung des Raums ist der Grund der Verbindung der Wahrnehmungen äußerer Gegenstände nach einer Regel.

8. „Da wir aber außer dem Verstande und den Sinnen zugleich mit Phantasie begabt sind,

so entwirft sich diese vom Universum empfangener Eindrücke gleichsam ein stehendes Bild des Raums. Dies behält sie, spielet damit und dichtet darin nach Gefallen, eben weil die ganze Tafel ihr Werk ist. Ein Fieber, ein Traum versetzt uns in andre Räume, aus jugendlichen oder andern starken Eindrücken hellet die Seele sich diese luftige Tafel auf; die Phantasie schafft darin, dem häslichen oder lieblichen Ort gemäß, Gestalten. Da die Leidenschaft den geliebten oder gehaßten Gegenstand immer an Ort und Zeit knüpft, in der Erinnerung aber die kleinsten Nebenumstände das Ganze wecken; so sind die Nägel unsers sinnlichen Gedächtnisses an Ort und Zeit gleichsam geheftet." Die Phantasie kann nichts geben, was nicht vorher durch den Sinn gegeben worden ist; zusammensetzen mag sie die ihr durch die Sinne gelieferten Materialien, aber neue sich zu schaffen, vermag sie nicht; sie ist blos bildend, nicht schaffend. Selbst bei dem abentheuerlichsten Bilde der Einbildungskraft wird man bei geringer Aufmerksamkeit gar leicht gewahr, daß ihr nur die Zusammensetzung angehört, daß die Theile dieses Compositums auf sinnlichen Wahrnehmungen beruhen. Die Phantasie mag Ge-

stalten äußerer Gegenstände so barock zeichnen wie sie will, im Raum muß sie sie darstellen, sie muß ihnen ein Wo anweisen: denn der Raum ist ein nothwendiges Merkmal aller äußern Gegenstände.

Daß die Vorstellungen bestimmter Theile des Raums und der Zeit, die mit ihnen verbundenen Vorstellungen erwecken, ist kein Verzug der Raum und Zeitvorstellungen, sondern ist aus dem allgemeinen Gesetz der Association der Bilder der Einbildungskraft erklärbar und diesem Gesetze untergeordnet.

9. „Ja an jenen (den Ort) mehr als an diese (Zeit) [ist das Gedächtniß geheftet]. Wenn die Merkmale der Zeit längst verschwanden, stehen die Denkmäler örtlicher Erinnerung noch da; der größte Theil unserer Einbildungskraft ist topographisch. Mit dem Bilde des Raums also, da es sich ins Unendliche erweitern läßt, gieng die Phantasie über Sterne und Sonnen hinaus; sie fand der Welt, d. i. dem Raum kein Ende." —

Ich übergehe die topographische Einbildungskraft und deren Erklärung, (die meines Erachtens aus der größern Mannigfaltigkeit und An-

zahl der Vorstellungen des äußern Sinns in Verhältniß mit denen des innern zu erklären ist), weil sie nicht zur Sache gehört, und bemerke blos, daß die Darstellung, als wenn die Vorstellung einzelner begrenzter Räume durch die Einbildungskraft zu dem unendlichen Raum erweitert würde, unrichtig ist. Die begränzten Räume setzen schon den unendlichen Raum voraus, denn sie entstehen erst dadurch, daß dieser begrenzt wird. Wenn wir mit unserer Einbildungskraft den Raum durchfliegen, und in ihr Gestalten bestimmen, Grenzen ziehen, so finden wir, daß die Grenze den bezeichneten Raum, nur immer von einem andern noch weiter sich erstreckenden trennt, und daß also der Raum unendlich sey; die Einbildungskraft macht den Raum nicht unendlich, sie findet ihn so.

Wir haben die Worte des Verf. der Metakritik selbst angeführt, um unsre Leser zu überzeugen, daß das, was er sagt, wenn es eine bloße Geschichtserzählung, wie wir uns der Vorstellung des Raums und seiner Eigenschaften bewußt werden, betrifft, gar keinen Einfluß auf die Untersuchung habe, wodurch uns die Vorstellung des Raums gegeben werde, wenn er

uns aber über das Wesen des Raums belehren will, er mehrere unrichtige Sätze vorträgt.

Ehe wir uns nun aber an seine Prüfung der kantischen Theorie von Raum und Zeit machen, wollen wir zu mehrerer Verständlichkeit, einige Sätze vorausschicken.

Man braucht den Ausdruck Raum in mehrerer Bedeutung, bald spricht man von Einem unendlichen Raum, bald von mehreren Räumen; wir wollen uns daher zuvörderst über den Sinn vereinigen, in welchem wir diesen Ausdruck nehmen. — Wir bekommen durch unsere Sinne Vorstellungen von Gegenständen, deren jeder Raum einnimmt; daß ein Raum eingenommen (erfüllt) ist, können wir nur durch Erfahrung (Empfindung) wissen, wenn man daher von mehreren Räumen spricht, so versteht man stets Raumvorstellungen darunter, die wir an Gegenständen der Erfahrung erhalten. Man könnte diese Räume empirisch nennen, obgleich diese Benennung Mißverständnisse hervorbringen kann. — Von diesen Räumen unterscheiden wir den einen, unendlichen Raum. Man wird bald inne, daß die sogenannten em-

pirischen Räume eigentlich nichts anders sind, als Begrenzungen des unendlichen Raums, Theile des unendlichen Raums, die erfüllt sind; so daß also die Vorstellungen der empirischen Räume den unendlichen Raum voraussetzen, aber diesen nicht erst möglich machen. Wollte man sagen, die Einbildungskraft, indem sie durch Erfahrung geleitet, Raum an Raum setzt, sieht keine Schranken ihrer Thätigkeit und nennt den Raum unendlich (infinitum), da er eigentlich nur unbestimmt (indefinitum) ist; so merke man nur, wie die Einbildungskraft sich die Vorstellung des Raums macht, sie schreitet in demselben durch Bewegung fort, Bewegung aber setzt schon den Raum voraus, indem sie geschieht, und sie ist ohne Raum nicht vorstellbar *); will

*) Ich will bei dieser Gelegenheit auf einen Irrthum aufmerksam machen, der daraus entsteht, daß man die rationem essendi (Ursach, Realgrund) mit der ratione cognoscendi (Erkenntnißgrund) verwechselt. Es mag immerhin wahr seyn, daß wir durch Bewegung die am wenigsten verworrene Vorstellung des Raums erhalten, daß Bewegung die ratio cognoscendi des Raums ist, deshalb ist sie ja noch nicht die ratio essendi desselben. Die Bresche in der Mauer ist für mich der Erkenntnißgrund, daß man gegen die Mauer geschossen hat, ist sie deshalb die Ursach des Schießens, nicht die Wirkung

man aber auch annehmen, die Einbildungskraft setze Raum an Raum; um zu den unendlichen zu gelangen, so ist auch dies nur möglich, in so fern die Vorstellung des unendlichen Raums vorausgesetzt wird.

Wenn wir nun forthin von dem Raume reden, so verstehen wir darunter diesen einen unendlichen Raum. Wenn wir diese Vorstellung untersuchen, so haben wir zwei Fragen zu beantworten: Ist sie Begriff oder Anschauung? Sodann ist sie a posteriori oder a priori gegeben? Es ist wohl unnöthig zu erinnern, daß ich den Ausdruck Anschauung, in der von der kritischen Philosophie aufgestellten Bedeutung nehme, und darunter eine unmittelbare Vorstellung verstehe, die mir durch das sinnliche Vorstellungsvermögen gegeben wird.

Kant hat nun gezeigt, die Vorstellung des Raums sey kein Begriff. Ein Begriff unterschei-

---

desselben? — Das Moralgesetz ist die ratio cognoscendi der Freiheit des Willens, aber die ratio essendi des Moralgesetzes.

det sich von einer Anschauung in folgenden Stücken: 1) Eine Anschauung ist eine unmittelbare Vorstellung eines Gegenstandes, ein Begriff eine mittelbare; die Anschauung und der Gegenstand fallen zusammen, dem Begriff wird nur dadurch erst sein Gegenstand gesichert, daß ich ihn auf eine Anschauung beziehe. 2) Eine Anschauung ist einzeln, stellt einen einzelnen Gegenstand vor; sie ist omni modo determinata; der Begriff ist allgemein. Ich kann, so sehr ich auch meinen Begriff bestimmt habe, ihn noch immer nach dem logischen Gesetz der Bestimmbarkeit für unendlich viel Merkmale bestimmen und nie erwarten, daß er nur auf einen, nicht noch auf mehrere (mögliche) Gegenstände passe. Man pflegt zwar den Begriff der Gottheit als Instanz gegen diesen Unterschied anzuführen, allein es scheint nur, daß der Begriff des allerrealsten Wesens omni modo determinatus sey, denn dadurch, daß ich sage alle Realitäten, habe ich sie ja nicht jede besonders gedacht. 3) Hieraus ergiebt sich nun, daß zwar ein Begriff als Merkmal einer Anschauung beigelegt, als Theilvorstellung der Anschauung betrachtet werden kann, daß man aber umgekehrt, eine Anschauung nicht als einen Theil des Begriffs ansehen

kann. — Betrachten wir nun den unendlichen Raum, so sehen wir, daß er kein Begriff seyn kann, 1) weil er eine unmittelbare Vorstellung ist, die Vorstellung desselben setzt nicht die empirischen Räume, sondern diese ihn voraus, weil sie blos Begrenzung desselben sind. 2) Weil wir uns nur einen Raum vorstellen, der in aller Rücksicht bestimmt ist. 3) Weil die empirischen Räume als Theile zu ihm gehören, sie also ganz in ihm, er aber nicht in ihnen enthalten ist, welches doch umgekehrt seyn müßte, wenn er ein von den empirischen Räumen abgezogener Begriff wäre. — Vielleicht aber wollte man die empirischen Räume auch als Begriffe ansehen, und den unendlichen Raum aus diesen Begriffen als aus Merkmalen zusammensetzen, allein dies geht deshalb nicht an, einmal weil eine vollendete unendliche Zusammensetzung ein Widerspruch ist, und sodann, weil der unendliche Raum der Möglichkeit nach vor den empirischen vorhergehen muß, weil sie nur durch seine Begrenzung möglich sind, bei der Zusammensetzung eines Begriffs aber die zusammengesetzten Vorstellungen vor den Begriff vorhergehen. Die Vorstellung des Raums ist also eine Anschauung. Man kann aber aus jeder Anschauung

einen Begriff bilden, indem man Merkmale von derselben absondert und sie in eine Einheit der Vorstellung verknüpft; dies wird also auch bei der Anschauung des Raums der Fall seyn können, dieser Begriff des Raums aber ist nicht der Gegenstand unserer Untersuchung, sondern die Vorstellung von der er abgezogen ist.

Die zweite Frage ist nun: Ist die Anschauung des Raums a priori oder a posteriori? d. h. ist sie durch Empfindung zu geben, oder liegt sie in unserer Art anzuschauen, und wird sie also blos vermittelst der Empfindung zum Bewußtseyn gebracht? Hier berufen wir uns nun auf das, was wir oben über die unterscheidenden Kennzeichen der Vorstellungen a priori und a posteriori gesagt haben: Eine Vorstellung die a posteriori ist, auf Empfindung beruht, kann keine Nothwendigkeit bei sich führen, weil die Empfindung zwar lehren kann, es sey etwas, aber nicht es müsse so seyn. Nun aber ist die Vorstellung des Raums nicht blos selbst nothwendig, sondern wir legen ihr auch Merkmale nothwendig bei. Wir können uns zwar alle Gegenstände aus dem Raum wegdenken, den Raum selbst aber nicht, in so fern äußere Ge-

genstände möglich seyn sollen. Wir sagen vom Raume nothwendig aus: Er habe nur drei Abmessungen und könne nicht mehr haben; er sey in allen dreien unendlich; er sey bis ins Unendliche theilbar u. s. w. — Daß die Anschauung des Raums nicht auf Empfindung beruhen kann, erhellt auch aus folgenden Gründen: 1) Weil der Raum unendlich ist, und das Unendliche kein Gegenstand der Erfahrung seyn kann. 2) Weil der Raum an sich von dem unterschieden wird, was im Raum wahrgenommen wird, welches letztere allerdings durch Empfindung erkannt wird. 3) Weil der Raum doch noch übrig bleibt, wenn wir auch aus demselben alles weglassen, was ihn erfüllt, d. h. was uns durch Empfindung gegeben wird. Wie wird uns aber eine Anschauung a priori gegeben? Als Anschauung ist sie kein Produkt des Verstandes, denn der liefert nur Gedanken (mittelbare Vorstellungen), sondern der Sinnlichkeit. Um Vorstellungen der Sinnlichkeit (Anschauungen) zu haben, sind zwei Dinge erforderlich, das Anschauungsvermögen (die Sinnlichkeit) selbst und der in derselben hervorgebrachte Eindruck (Empfindung); da nun die reine Anschauung a priori nicht auf Empfindung beruhen kann, (weil sie Nothwendigkeit bei sich

führt)

führt) so muß sie in der Sinnlichkeit ihren Grund haben, denn ein drittes giebts nicht. Wie soll man sich aber das vorstellen, der Raum hat seinen Grund in der Sinnlichkeit? — Die Sinnlichkeit hat eine bestimmte uns unbekannte (ja unerkennbare) Beschaffenheit, vermöge welcher, wenn sie Vorstellungen äußerer, d. h. von unserm Ich verschiedener Gegenstände liefert, diese das Merkmal des Räumlichen an sich tragen. Es kömmt also das Räumlichseyn den Vorstellungen zu, in so fern sie Vorstellungen des äußern Sinnes sind; nennt man nun Form das, wodurch ein Ding zu dem wird, was es ist, so wird der Raum die Form der äußern Anschauungen genannt werden können. Die Vorstellung des Raums aber ist nicht vor allem sinnlichen Eindruck schon in der Seele vorhanden, so daß man sich derselben der Zeit nach eher bewußt werden könnte, als der durch Empfindung gegebenen Gegenstände im Raume, sondern beide werden zugleich vorgestellt; der Grund der Vorstellung des Raums liegt im äußern Sinn, *) und da man sich das Vermö-

*) Es ist wohl überflüßig zu erinnern, daß man äußern Sinn, ein Vorstellungsvermögen der Seele

gen der Möglichkeit nach eher denkt, als die Vorstellungen, die durch Eindrücke auf dasselbe hervorgebracht werden, so sagt man, der Raum sey a priori, vor aller Erfahrung gegeben. Gegeben nennt man ihn, weil die Vorstellung des Raums nicht von unserer Willkühr abhängt, sondern auf einer natürlichen Beschaffenheit unsers Vorstellungsvermögens beruht. — Man setzt nämlich die gegebenen Vorstellungen den gemachten entgegen, so wie man z. B. in der Logik gegebene und gemachte Begriffe (conceptus datos et facticios) unterscheidet. Würde unser äußerer Sinn nicht afficirt, so würden wir nie eine Vorstellung des Raums haben, ob gleich der Grund davon in unserer Sinnlichkeit liegt; nur dann erst, wenn wir von Gegenständen, die von unserm Ich verschieden sind, afficirt werden, entspringt zugleich mit der Vorstellung desselben die Vorstellung des Raums und macht einen Theil der Vorstellung des äußern Gegenstandes aus. Alles an dieser Vorstellung, was durch Empfindung gegeben, gehört zur Mate-

---

nicht mit den Sinneswerkzeugen verwechseln müsse.

rie der Anschauung. Aus dieser Darstellung lassen sich auch nun die Eigenschaften des Raums ableiten. — Die Vorstellung des Raums ist gegeben, also wird sie Merkmale enthalten, die wir durch bloße Analysis (sie ist Form des äußern Sinnes) nicht herausbringen können; dahin gehört: der Raum hat nur drei Abmessungen, Länge, Breite und Höhe. Wie ihm aber diese Eigenschaften zukommen müssen, erhellt aus seinem Wesen als Form des äußern Sinnes. 1) Dem Raum legen wir diese Eigenschaften nothwendig bei, denn es gehört die Form des äußern Sinnes zur Natur desselben, sie kann nicht geändert werden, ohne daß unser äußerer Sinn aufhört zu seyn, was er ist. 2) Es giebt nur einen einigen Raum; denn es giebt nur eine Form des äußern Sinnes. 3) Der Raum ist unendlich, denn an allen unsern äußern Anschauungen muß sich die Form des äußern Sinnes finden. 4) Jeder Theil des unendlichen Raums ist selbst Raum, d. h. er ist bis ins Unendliche theilbar, denn jeder Theil der Anschauung ist als solcher im Raum und hat die dreifache Ausdehnung. — Daß jede Anschauung des äußern Sinnes das Merkmal des im Raum seyn an sich tragen müsse, liegt im

Anschauungsvermögen; die Bestimmung dieser allgemeinen Form aber, d. h. die Begrenzung des Raums bei bestimmten Anschauungen wird uns durch Empfindung gegeben. Die Vorstellung des Tisches, an dem ich schreibe, muß als äußere Anschauung das Merkmal des Räumlichseyns haben, daß ich aber den Tisch in einer bestimmten Gestalt, z. B. viereckigt, anschaue, hat seinen Grund in der Empfindung, denn die bestimmte Anschauung ist ein Produkt des Anschauungsvermögens vermittelst der Empfindung, und in so fern sie bestimmt ist, von dieser abhängig. Von diesen Untersuchungen unterscheidet sich die Frage: Auf welchem Wege werden wir uns der Vorstellung des Raums bewußt? die nicht zu den metaphysischen, sondern zu den philosophischen Untersuchungen gehört. Wie man auch die letztere beantworte, so ist sie doch von der erstern unabhängig. Ich werde auf mannigfaltige Weise afficirt, und erhalte mannigfaltige Vorstellungen. — Späterhin unterscheide ich im Bewußtseyn mich und meine Zustände, von Vorstellungen von Gegenständen, die nicht Ich sind; die letztern nenne ich äußere Gegenstände. Bei ihnen werde ich gewahr, daß sie insgesammt im Raume sind, ich nehme überall eine

dreifache Ausdehnung dieses Raums wahr, der Sinn des Gesichts und des Tastens macht diese Vorstellung mir am deutlichsten. So werde ich inne, daß ich ohne Raum keine äußere Gegenstände anschauen kann, und daß der Raum also unendlich seyn muß, da mein Anschauungsvermögen der innern Möglichkeit nach, keine Grenzen hat. Aber auf diese Weise, ohne metaphysische Untersuchung, werde ich die Quelle der Vorstellung des Raums nicht erforschen, sondern blos sagen, daß an und mit den Vorstellungen des äußern Sinns ich die Vorstellung des Raums erhalte, ja ihn von derselben nicht trennen kann.

Dies glaube ich, wird für denkende Leser hinreichend seyn, theils ihnen die kritische Lehre vom Raume deutlicher zu machen, theils ihnen zu zeigen, daß der Weg, den Herr Herder zur Widerlegung dieser Theorie eingeschlagen hat, nicht der richtige seyn kann.

Es finden sich aber hierbei noch einige Schwierigkeiten, deren Auflösung dem Leser vielleicht nicht unangenehm seyn werden, und die ich also hier mitnehmen will.

Der Raum ist die Form unserer äußern Anschauungen, d. h. er ist in unserm äußern Sinn gegründet und beruht auf der demselben eigenthümlichen Art durch erhaltene Eindrücke Vorstellungen zu bekommen. Daher liegt der Raum nicht schon als Vorstellung in uns, die etwa durch Empfindung blos erweckt und zum Bewußtseyn gebracht würde, wie etwa sinnliche Gegenstände durch die Einbildungskraft andere im Gemüth vorhandene, schon einmal im Bewußtseyn gewesene Vorstellungen, wieder ins Bewußtseyn bringen, sondern der Raum ist als Vorstellung vor der Empfindung gar nicht vorhanden, obgleich die Möglichkeit, diese Vorstellung zu haben, in dem äußern Sinn selbst liegt; sobald nun der äußere Sinn durch Empfindung Vorstellungen giebt, so findet sich an diesen die Vorstellung des Raums. — Alles was in den Anschauungen auf Empfindung beruht, nennen wir Materie, und sagen, es habe seinen Grund nicht im Anschauungsvermögen, weil es den Vorstellungen nicht nothwendig zukommt. Nun müssen wir, den Gesetzen unsers Verstandes gemäß, jede gegebene Erscheinung als Wirkung einer Ursach denken, ein Satz, dessen Wahrheit wir hier voraussetzen, und von dem zu

sprechen, wir noch anderweitig Gelegenheit haben werden. Welches ist nun die Ursach der Empfindungen und also auch der Materie der äußern Anschauungen? Wir selbst nicht, denn sie ist nicht in unserm Vorstellungsvermögen gegründet, weil sie sonst nothwendig seyn müßte, auch nicht in unserer Willkühr, denn wir können nicht anschauen, wie wir wollen; also in Etwas von unserer Willkühr und unserm Anschauungsvermögen verschieden; auch unterscheiden wir in unserm Bewußtseyn uns von den äußern Dingen. — Dieses außer uns, d. h. von unserm Ich verschiedene, was Empfindung in uns hervorbringt, wobei wir uns leidend verhalten, wodurch also die Materie der Vorstellung gegeben wird und die Vorstellung selbst entsteht, nennen wir die äußern Dinge. — Sie afficiren uns, und dadurch bekommen wir Vorstellungen von ihnen. Da aber diese Vorstellungen die Form des Raumes von unserm äussern Sinn erhalten, so erkennen wir dadurch diese Dinge nicht, wie sie an sich sind, sondern nur wie sie uns (in der Form des Raumes) erscheinen. Der Gegenstand einer äußern Anschauung gedacht, in so fern derselbe durch die Anschauung vorgestellt, ist also eine Erschei-

nung (objectum phaenomenon), der Gegenstand gedacht, in so fern er Grund von meiner Empfindung ist, indem er mich afficirt, und so die Materie der Anschauung liefert, ist objectum noumenon, Ding an sich. Dieses Ding an sich, als Grund meiner äußern Anschauung zu denken, ist in der Natur meines Verstandes gegründet, allein da ich von diesem Dinge an sich gar nichts weiß, als was mir durch die Anschauung desselben, welche die Form des Raums an sich trägt, gegeben wird, so ist mir dasselbe gänzlich unbekannt. Das objectum phaenomenon (die Erscheinung) vertritt aber bei uns die Stelle des Dinges an sich, denn da die Art und Weise anzuschauen und also auch die darauf sich gründende Form des Raums unverändert bleibt, so werden wir mit allen denen, die mit uns ein gleiches Anschauungsvermögen besitzen, in Rücksicht der Erkenntniß äußerer Gegenstände übereinstimmen. — Wesen, die ein anderes Anschauungsvermögen hätten, deren Vorstellungen von ihnen verschiedener Gegenstände also nicht die Form des Raums an sich tragen, würden freilich, wenn auch die Dinge an sich dieselben blieben, doch andere Vorstellungen von denselben haben, als wir, und eben deshalb nennen

wir diese unsere äußere Anschauungen, Erschei-nungen (phaenomena). Erscheinungen sind nicht Schein, denn Schein ist der Grund, der uns verleitet, ein falsches Urtheil für wahr zu halten; wer durch die Erscheinungen verleitet, sie für Vorstellungen der Dinge an sich hält, dem werden sie Schein.

Wie kommen wir denn nun zur Vorstellung der Dinge an sich? Durch die Empfindung, die unser Verstand, als durch etwas gewirkt, sich denken muß; wir erkennen ihr Seyn durch einen Schluß. Dieses Wirkende unterscheiden wir im Bewußtseyn als Etwas von uns Verschiedenes (Nicht-Ich). — Ist denn die Vorstellung des Raums allein im Vorstellungsvermögen gegründet, oder tragen die Dinge an sich auch etwas dazu bei? — Die Vorstellung des Raums ist nur im äußern Sinn gegründet, kann aber auch nur dadurch vorgestellt werden, daß wir afficirt werden. — Wenn es aber nun äußere Dinge gäbe, welche uns zur Anschauung Materie lieferten, die die Form des Raums nicht annehmen wollte? Wir würden von diesen Dingen keine Anschauung haben, sie würden für uns so gut als nicht vorhanden seyn,

denn so bald wir sie uns vorstellen, muß die Vorstellung auch unserm Vorstellungsvermögen gemäß seyn, d. h. die Form desselben an sich tragen. Wie geht es zu, daß wir zwar den Raum uns ohne alle ihn erfüllende äußere Gegenstände (Erscheinung), aber nicht äußere Gegenstände ohne Raum vorstellen können? — Wir finden den Raum auf mannigfaltige Weise erfüllt, und wie er erfüllt ist, wird durch die Empfindung bestimmt, wir können daher von diesem Mannigfaltigen abstrahiren, es aus dem Bewußtseyn fallen lassen; abstrahiren wir aber vom Raum, so zerstören wir die äußere Anschauung selbst, denn er gehört zu ihr nothwendig, und es findet bei ihm kein andres seyn Statt, wie dies bei dem der Fall ist, was den Raum erfüllt.

Dies vorausgesetzt, wird sich die Richtigkeit folgender vom Verf. der Metakritik vorgetragenen Sätze leicht beurtheilen lassen. S. 97 u. folg.

„Aus der Erörterung des Worts Raums, ergiebt sich eine zwiefache Bedeutung desselben: Erstlich als sinnliche Wahrnehmung ist Raum ein räumender d. i. privativer Begriff. Unsre Schranken nämlich haben den Verstand

darauf geführt, das Da, wo wir sind und nicht sind zu bemerken, es in tausend feinen Unterscheidungen zu bestimmen, zu messen, zu bezeichnen, bis es sich endlich zum reinen d. i. ganz unsinnlichen Verstandesbegriff hat erheben wollen. Ein solcher reiner Begriff ist es indessen nicht. So wenig in meiner Seele selbst ein Raum ist, so gewiß abstrahiren allgemeine Begriffe von allem Raume. Unter ihnen steht Raum blos als eine Zusammenfassung sinnlicher Orte, deren jedem übrigens die ihn bewohnende Gestalt, Form giebt, nicht daß diese solche vom Raum erhielte." Der Raum soll als sinnliche Wahrnehmung ein Begriff seyn? Das ist gegen allen logischen Sprachgebrauch; ein Begriff ist keine sinnliche Wahrnehmung, sondern eine sinnliche Wahrnehmung kann der Grund eines Begriffs seyn. Der Raum soll ein räumender Begriff seyn? Eine bisher noch nicht genannte Art von Begriffen, aber der Verf. erklärt den Ausdruck räumender Begriff, durch privativ. Ein Begriff der lauter verneinende Merkmale enthält, wird von den Logikern ens privativum genannt, enthält denn der Raum nur negative Merkmale? — Das da wo wir sind, und das da, wo wir nicht sind, setzt die

Vorstellung des Raums der Möglichkeit (nicht der Zeit) nach schon voraus. — Daß der Raum kein reiner Begriff ist, darin hat der Verf. recht, aber es ist eine reine Anschauung. Der Begriff des Raums soll eine Zusammenfassung sinnlicher Orte seyn; allein Ort ist ja selbst nichts als ein bestimmter Theil des Raums, und wie will man denn den unendlichen Raum durch Zusammenfassung erhalten. Am auffallendsten aber ist die Behauptung: Jedem sinnlichen Orte giebt die ihn bewohnende Gestalt die Form, nicht daß diese solche vom Raum erhielte. — Den Ort, d. h. den bestimmten Raum, soll die Gestalt bewohnen, und ihm die Form geben, und die Gestalt soll nicht die Form vom Raum erhalten. — Gestalt ist ja nichts anders als der begrenzte Raum, ohne Raum ist keine Gestalt; daß ein sinnlicher Gegenstand gerade diesen und keinen andern Raum einnimmt, und daß der Raum den er einnimmt gerade so und nicht anders begrenzt ist, (mit andern Worten, daß der Gegenstand eine Gestalt hat,) wird durch Empfindung uns gegeben; und so beruht also die Bestimmung des empirischen Raums (die Gestalt des Gegenstandes) auf Empfindung, der Raum

selbst aber ist im Anschauungsvermögen gegründet.

„Zweitens (fährt Herr Herder fort) hat das Wort Raum die Bedeutung als Schema des Wahrgenommenen, d. i. als Bild der Einbildungskraft. Wie er, an sich ein privativer Begriff, zugleich die Umgrenzung des Positiven, des Ortes war, mithin mehreren Orten Raum machte, so schafft die Einbildung ein Zusammenhangendes aus diesen Orten, das vielen Dingen und Bewegungen Platz giebt. Von Kindheit auf ist dieses Phantasma insonderheit durchs Gesicht uns vorgemahlt, es geht in und mit uns. In ihm sieht das Auge Gestalten, die Phantasie schafft solche, die der Verstand sodann bestimmt, mißt, ordnet. Wer dies Phantasma aber, den Raum der Einbildungskraft, zu einem Verstandeswesen, etwa dem alten Rabbinengott Makôm schaffen, und als eine Form des Mannigfaltigen aller sinnlichen Gestalten anschauen wollte, geriethe selbst in den leersten der Räume. In solchem sprach man vom Raum außer der Welt, von Schöpfung des Raums vor der Welt, vom Endlosen Raum nach Untergang der Welt, fragte: ob Gott in, oder

außerhalb dem Raume wohne? wie er aus sich getreten, den Geschöpfen neben sich Raum gemacht, oder selbst ihr Raum geworden sey u. s. f., welche Phantastereien bei klarer Exposition des Worts nach seiner genetischen Bedeutung sämmtlich das Feld räumen." Hätte Hr. Herder sich den Satz, der Raum macht mehreren Orten Raum, aufgelößt, so würde er gefunden haben, daß die Vorstellung des Raums überhaupt, der Möglichkeit nach der Vorstellung bestimmter Räume (Orte) vorausgehen muß. — Die Einbildungskraft macht den Raum nicht zusammenhangend, er ist es an sich. — Richtig ist es, daß uns die Einbildungskraft ein Bild des unendlichen Raumes zu geben, bestrebt ist, allein dieses Bild ist nicht der absolute, reine Raum selbst, der nie (weil er unendlich ist) gegeben werden kann; auch enthält dies Bild der Einbildungskraft noch Merkmale die auf Empfindung beruhen, wir geben ihm z. B. eine schwarzgraue Farbe, da der reine Raum leer von allen dem seyn soll, was durch Empfindung gegeben wird. — Die vom Verf. zu Ende des Satzes aufgestellten Fragen sind freilich Unsinn, allein dies erhellet deutlich aus der kritischen Theorie von Raum und Zeit;

denn, wenn der Raum auf die Art und Weise beruht, wie unsere Sinnlichkeit anschauen kann, so kann man ja auch nur von Raum und den in demselben bestimmten Gestalten sprechen, in so fern die Gegenstände von uns angeschaut werden; alle Fragen also, wo vom Raum gesprochen wird, ohne daß dies in Rücksicht auf unsere Anschauungen geschieht, enthalten keinen Sinn. — Wäre die Vorstellung des Raums ein Erfahrungsbegriff wie Hr. Herder will, und müßte er den Dingen an sich als Merkmal beigelegt werden, so hätten die aufgeworfnen Fragen allerdings einen Sinn und heischten eine Antwort.

Von Seite 100 an, widerlegt Hr. Herder, die von Kant über die Vorstellung des Raums aufgestellten Sätze; wir wollen seine Gegengründe mit einigen kurzen Anmerkungen begleiten, da das, was wir oben über die Vorstellung des Raums gesagt haben, mehr als hinreichend seyn muß, die Gründe des Verf. zu würdigen.

1. Behauptet er gegen Kant: „der Raum ist allerdings ein Erfahrungsbegriff, ja unsere erste Erfahrung. Mit uns selbst brachten wir den Raum, d. i. ein Außer- und Neben-

einander, ein in verschiedenen Orten dargestelltes in die Welt und brachten eine Seele mit, dies inne zu werden und zu bemerken. Die Erfahrung des Raums war also mit unsrer organisirten Gestalt, mit unserm begrenzten Daseyn dem Verstande mit angebohren, congenialisch; und Alles trug dazu bei ein Inne werden unsrer selbst in unsern Gliedern, mit andern die nicht Wir sind, d. i. im Raum zu erwecken und zu entwickeln. Schon die Unterscheidung: „Ich und nicht Ich, war ein Erfahrungsbegriff des Raums; an und außer uns, war uns, unabtrennlich von unserm Daseyn, dieser Begriff gegeben."

Daß wir mit unserer ersten Erfahrung, die sich vielleicht auf unsre eigenen Körper bezog, die Vorstellung des Raums erhielten, mag seyn, allein dies beweißt ja nichts für den Ursprung dieser Vorstellung. — Eine angebohrne Erfahrung ist contradictio in adjecto. — Die Unterscheidung Ich und Nicht-Ich, führt nicht die Vorstellung des Raums bei sich; Ich unterscheide mich auch von meinen Vorstellungen, wenn ich auch die letztern als mir angehörig betrachte, und setze meine Vorstellungen doch nicht im Raum.

2. „Wah-

2. „Wahre Anschauungen d. i. allgemeine Begriffe verläugnen den Raum; schon in der Appreception wird das Viele zu Einem.“ (Ueber die Erklärung der Anschauungen durch allgemeine Begriffe, habe ich schon oben gesprochen. Was soll das heißen: allgemeine Begriffe verläugnen den Raum? Sie sind nicht im Raum, wer läugnet dies? oder soll es heißen, das Räumlichseyn kann kein Merkmal eines allgemeinen Begriffs werden, so wünschte ich eine Definition des Begriffs Dreieck ohne dieses Merkmal; oder will der Verf. sagen: unter die allgemeinen Begriffe gehört der Raum nicht, das ist, was wir behaupten, dem widerspricht er aber im vorhergehenden. Der hinzugefügte Satz, schon in der Apperception wird das Viele zu Einem, macht das Vorhergehende nicht deutlicher, sondern wo möglich noch dunkler. Vielleicht, denn hier muß man rathen, was der Verf. will, ein übler Umstand bei metaphysischen Untersuchungen, vielleicht will der Verf. sagen: Ihr haltet den Raum für das, was das Mannigfaltige der Anschauung als zusammenhangend darstellt, dies aber geschieht schon durch die Appreception; sie verbindet das Viele zu Einem. — Unter Appreception, verstehen wir

die Verbindung des Mannigfaltigen in eine Einheit des Bewußtseyns, sie ist eine Operation des Verstandes, durch sie wird die Vorstellung eines Gegenstandes und dadurch Erkenntniß möglich. Von der Einheit der Apperception, die durch den verbindenden Verstand hervorgebracht wird, unterscheiden wir, die Verknüpfung der Apprehension, die ein Produkt der Einbildungskraft ist. Unsere äußern Anschauungen enthalten Mannigfaltiges (Theile), zur Wahrnehmung eines jeden Theils wird ein Zeittheilchen erfordert, wir fassen eins nach dem andern auf, daß nun die Theile derselben in Zusammenhang gebracht werden, ist nur dadurch möglich, daß die Einbildungskraft bei Wahrnehmung des zweiten Theils den ersten, bei Wahrnehmung des dritten Theils den ersten und zweiten u. s. w. ins Bewußtseyn zurückrufe, damit auf diese Weise ein Continuum entstehe. Diese Apprehension der Einbildungskraft ist freilich bei den äußern Anschauungen an die Form des Raums gebunden, allein dies ist in unserer Art und Weise äußere Gegenstände anzuschauen gegründet, und liegt nicht in der Apprehension an sich, d. h. es ist an sich gar nicht zu erkennen, daß die Apprehension des Mannig-

faltigen die Form des Raums enthalten müsse, dies sieht man auch daraus, daß bei der Apprehension des Mannigfaltigen der Anschauungen unsers innern Sinns (der Zustand unsers Gemüths) nicht Raum, sondern Zeit allein die Form wird. Auch erhellet dies schon daraus, daß die Theile des Raums wiederum Räume sind, d. h. Theile enthalten, so daß also die Vorstellung des Raums nicht durch die Verknüpfung erst entstehen kann). „Aeußere Gegenstände [fährt der Verf. fort], führen die Vorstellung des Raums mit sich, eben weil sie äußere Gegenstände, d. i. nicht mein Ich sind." (Der Ausdruck äußere Gegenstände kann eine doppelte Bedeutung, heißt er Gegenstände, die ich durch meinen äußern Sinn wahrnehme, so müssen diese freilich im Raume seyn, aber eben daraus ergiebt sich, daß der Raum eine Vorstellung a priori ist; soll der Ausdruck äußere Gegenstände aber sagen, Gegenstände die von mir verschieden, die Nicht-Ich sind, wie denn der Verf. den Ausdruck in dieser Bedeutung nimmt, so ist gar nicht abzusehen, wie aus den beiden Vorstellungen Ich und Nicht-Ich die Vorstellung des Raums sich ergiebt.) „In meiner Vorstellung müssen beschränkte Wesen ir-

gendwo seyn, denn wo ich nicht bin, ist für sie Raum genug da; meine Vorstellung aber schaffet ihnen ihr Wo nicht an; es ist mir mit dem Begriff ihres Daseyns gegeben." (Soll beschränkte Wesen heißen, Wesen, deren Kräfte Grenzen haben, nicht unendlich sind, so folgt daraus gar nicht, daß diese einen Raum einnehmen müssen; versteht man unter beschränkte Wesen solche, die wir im Raum wahrgenommen haben, so müssen diese freilich ein Wo haben, d. h. einen bestimmten Theil des Raums einnehmen, dies sagt aber nichts anders, als wenn an einer bestimmten Anschauung, die mir durch Empfindung gegeben wird, die Form des Raums gegeben wird, so wird der unendliche Raum eben dadurch bestimmt; er wird in Grenzen eingeschlossen, jede empirische äußere Anschauung nimmt einen bestimmten Raum, wird als irgendwo vorgestellt. Der Satz, meine Vorstellung schaffet ihnen ihr Wo nicht an, es ist mir mit dem Begriff ihres Daseyns gegeben; ist dunkel. Der bestimmte Raum, Ort, indem eine äußere Anschauung gesetzt wird, liegt freilich nicht in meinem Vorstellungsvermögen a priori, sondern wird nur durch Empfindung gegeben, aber der Ort ist doch nicht allein von

der Empfindung abhängig, sondern setzt die Form des Raums voraus, die nun an einer empirischen Anschauung sich findet, welche durch Empfindung gegeben wird. In dem Begriffe des Daseyns (wenn man Daseyn von Existiren noch unterscheidet), liegt freilich das Merkmal des Irgendwo, denn Daseyn, heißt in einem Theile des Raums seyns, aber nicht jedes Ding das ist (existirt), ist im Raum; ich kann einem Gegenstande nur Dasein beilegen, in so fern derselbe ein Gegenstand der Wahrnehmung des äußern Sinnes ist.) „Wenn ich mir keine Vorstellung machen kann, daß nirgend Raum sey, so kömmt dies daher, weil ich mir keinen Unsinn denken kann: denn da mein denkendes Ich nicht das All ist, so ist neben und außer mir Raum; wo ein Irgend ist (quoque versum), ist Raum gegeben." Nirgend heißt in keinem Theile des Raums, der Satz also: Es ist nirgend Raum, kann, wenn er gedenkbar seyn, nicht einen offenbaren Widerspruch enthalten soll, nur sagen: Jeder Theil des Raums ist erfüllt, es kann in keinem Theil des Raums noch ein Gegenstand gesetzt werden, und davon kann hier die Rede nicht seyn. Der Grund, den der Verf. angiebt, warum der Satz: Nirgend ist Raum,

Unsinn ist, ist sonderbar: „Weil mein denkendes Ich nicht das All ist, so ist neben und außer mir Raum,“ des Verf. denkendes Ich nimmt also einen Raum ein, ist lang, breit und hoch, ein Satz, für den wir uns wohl einen Beweis erbitten möchten. Ich bin nicht das All, heißt nur, es giebt Dinge, die nicht Ich sind, aber daraus folgt weder Ich bin im Raum, noch die andern Dinge, die Nicht-Ich sind, sind im Raum. — Wo ein Irgend (ein Wo) ist, ist Raum gegeben, ist freilich richtig, aber der Raum an sich wird nicht durch das Irgend erst möglich, sondern umgekehrt, das Irgend ist nur dadurch möglich, daß die Vorstellung des Raums überhaupt, ist.

3. Kant hatte behauptet: Der Raum ist kein discursiver, oder wie man sagt allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge; hierüber sagt Herr Herder: „Er ist es allerdings g e w o r d e n. Daß man sich nur einen einzigen Raum vorstellet, auch wenn man von vielen abgetheilten Räumen redet, kommt daher, weil der Raum ein gemahltes Nichts, eine Bezeichnung ist, daß wo etwas nicht ist, etwas seyn könne; dies große Bild von Nichts, wo etwas seyn kann,

fügt sich zusammen und kann nicht anders, zumal wenn wir seinen interpolirenden Inhalt auslassen, als ein Endloses Continuum imaginirt werden." — Daß man von der Anschauung des Raums den von ihr abgezogenen Begriff desselben unterscheiden müsse, ist schon oben erwähnt worden. Bei den hier vom Verf. aufgestellten Sätzen ist wiederum zu erinnern, daß das Wo (gleichviel ob erfüllt, oder nicht erfüllt), die Vorstellung des Raums schon voraussetzt, daß das Zusammenfügen mehrerer Orte (begrenzter Räume), durch die Einbildungskraft wiederum nur unter Voraussetzung des unendlichen Raums möglich ist. „Deshalb aber ist dies schwarz-blaue Luftbild so wenig eine reine Anschauung a priori, daß man seinem Feinde selbst diese ewige Anschauung des Leeren nicht gönnen möchte. „Was wir im vorhergehenden gesagt haben, überhebt uns der Mühe, hier etwas hinzuzufügen, die letzte Zeile mag dichterisch schön seyn, sie paßt aber gar nicht hieher.

4. „Kant sagt in der Kritik der reinen Vernunft S. 42 der Raum stellt gar keine Eigenschaft irgend einiger Dinge an sich, oder sie in ihrem Verhältniß auf einander vor, d. i. keine

Bestimmung derselben, die an Gegenständen selbst haftete und welche bliebe, wenn man auch von allen subjektiven Bedingungen der Anschauung abstrahirte; denn weder absolute noch relative Bestimmungen können vor dem Daseyn der Dinge, welchen sie zukommen, mithin nicht a priori angeschaut werden. — Ich glaube dieser Satz ist sehr deutlich. Kant will sagen: du sagst von den Gegenständen äußerer Wahrnehmungen viele Merkmale aus, die aus der Vorstellung des Raums überhaupt sich ergeben, ehe dir der Gegenstand durch Empfindung gegeben ist, z. B. daß der Gegenstand eine gewisse Länge, Breite und Höhe haben muß; dies aber zeigt dir an, daß das Merkmal des Raums nicht in den Dingen an sich, wie sie sind, wenn du sie nicht durch den äußern Sinn wahrnimmst, gegründet seyn kann, denn was du von diesen erkennst, ist nur dadurch möglich, daß sie dir durch Empfindung gegeben, das Merkmal was du erkennst, mag ein inneres oder ein Verhältnißmerkmal seyn. — Herr Herder stellt den oben genannten kantischen Satz so dar: Raum stellt keine Eigenschaft der Dinge an ihnen haftend vor, deshalb, weil er eine Anschauung ist, die auch vor dem Daseyn der Dinge Statt fände. (Wie

unvollkommen ist von Hr. Herder Kants Sinn ausgedrückt! nun fügt er hinzu:) „Nicht deshalb: denn vor allem Daseyn der Dinge schaute niemand an," (wer hat denn das behauptet? Daß doch ewig die Verwechselung des Vorhergehens der Zeit und der Möglichkeit nach verwechselt wird), „sondern weil er dem Verstande die Bezeichnung, der Einbildungskraft das Schema ist, daß Dinge mit ihren Eigenschaften hier seyn können. Er ist das templum, das der Sinn wahrnimmt, die Phantasie als ein continuum mahlet, der Verstand ordnet, die Macht erfüllet und nur der Leersinn, ins Unendliche hinauf getrieben, anschauet und anstaunet." Da sollte man doch wahrlich glauben, durch so viel Wortgepränge werde man erfahren, was Hr. Herder will, daß der Raum sey, allein bei näherer Untersuchung möchte wohl Hrn. Herder selber der Leersinn zukommen, den er so anständig und human Kanten Schuld giebt. — Der Raum ist, wie er zugesteht keine Eigenschaft (weder innere noch äußere) der Dinge, auch leugnet er, nach seinen vorhergehenden Behauptungen, daß er im Vorstellungsvermögen gegründet sey; er ist sagt er, dem Verstande blos eine Bezeichnung, der Einbildungskraft

das Schema, daß hier Dinge seyn können. Wie kömmt denn nun aber der Verstand zu dieser Bezeichnung, die Einbildungskraft zu diesem Schema? Es ist ja seiner Meinung nach, der Raum in Nichts gegründet, nicht in den Dingen, nicht im Vorstellungsvermögen? Also ist er wohl gar eine bloße Erdichtung? — Er ist das templum, daß der Sinn wahrnimmt; worin liegt denn aber der Grund der Wahrnehmung? die Phantasie mahlt ihn als ein continuum? woher erhält sie denn die Theile aus dem sie das continuum zusammensetzt? der Verstand ordnet ihn, aber woher wird ihm das Mannigfaltige gegeben das er ordnet?

5. „Raum ist eine Form der Erscheinungen äußerer Sinne. — Das ist Er nicht, sondern die leere Tafel, auf welcher sich uns Gestalten und mehr als Gestalten zeigen. Die Einbildungskraft kann diese dahinein dichten, der Verstand hinein zeichnen *); Er selbst aber, der Raum ist keine Form, noch weniger eine

*) Herr Herder ist in verbis facilis, der Verstand zeichnet nicht, sondern die Einbildungskraft zeichnet, und dies kann sie nach Gesetzen des Verstandes thun.

Form vor aller Wahrnehmung; am wenigsten daß durch ihn alle sinnliche Gegenstände Prinzipien bekommen oder bekommen müßten. Kein Gegenstand bekommt vom Raum ein Prinzipium seiner Existenz, seiner Gestalt oder anderer Eigenschaften, so wenig als die Charaktere, die der Mathematiker auf die leere Tafel schreibt, von dieser ihr Prinzipium nehmen."

Der erste Theil seiner Anmerkung von: Das ist, bis zeigen, leidet einen doppelten Sinn; es kann heißen: Nicht der Raum, sondern die leere Tafel, auf welcher sich uns Gestalten und mehr *als* Gestalten zeigen, sey die Form der Erscheinungen äußerer Sinne; diese Erklärung wird dadurch wahrscheinlich, daß er, was sich auf Raum bezieht, auszeichnend gedruckt ist; allein dann weiß ich nicht, was Herr Herder damit sagen will. Soll es heissen, der Raum ist nicht die Form der Erscheinungen äußerer Sinne, sondern die leere Tafel, auf welcher sich uns Gestalten und mehr als Gestalten zeigen: so frage ich: Warum mußt du alle Gegenstände äußerer Sinne grade auf dieser Tafel (ich behalte Herrn Herders Ausdruck bei, ob er mir gleich nichts weniger als passend zu seyn scheint) ver-

zeichnen? und wodurch wird sie dir gegeben? — Kant hat ferner nicht gesagt: alle sinnliche Gegenstände bekommen vom Raum Prinzipien und müssen sie daher bekommen, wobei Herr Herder unentschieden läßt, ob der Gegenstand vom Raum ein Prinzipium seiner Existenz, seiner Gestalt oder anderer Eigenschaften erhalte. Die Stelle auf welche Herr Herder sich bezieht, findet sich in Kants Kritik der reinen Vernunft S. 42 und lautet so: Der Raum ist nichts anders als nur die Form aller Erscheinungen äußerer Sinne, d. i. die subjektive Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äußere Anschauung möglich ist. Weil nun die Receptivität des Subjekts von Gegenständen afficirt zu werden, nothwendiger Weise vor allen Anschauungen dieser Objekte vorhergeht, so läßt sich verstehen, wie die Form aller Erscheinungen vor allen wirklichen Wahrnehmungen, mithin a priori im Gemüth gegeben seyn könne, und wie sie als eine reine Anschauung, in der alle Gegenstände bestimmt werden müssen, Prinzipien der Verhältnisse derselben vor aller Erfahrung enthalten könne. Wer diese deutliche Stelle ohne alle vorgefaßte Meynung liest, wird leicht folgenden Sinn in ihr finden. —

Sollen wir von Gegenständen Anschauungen erhalten, müssen uns diese afficiren. Sollen wir afficirt werden, so müssen wir Empfänglichkeit (Receptivität) haben; der Eindruck, den wir erhalten, ist abhängig von der Beschaffenheit des Gegenstandes, der uns afficirt, von der Beschaffenheit unsrer Empfänglichkeit, und beide Beschaffenheiten haben also auf unsere Anschauungen Einfluß. Das was in der äußern Anschauung von der Beschaffenheit der Receptivität unsers äußern Sinnes abhängt, ist der Raum, und dieser deshalb die nothwendige Form aller äußern Gegenstände, in so fern wir sie anschauen, d. h. wie sie uns erscheinen. Wenn ein Mensch Eindrücke von äußern Gegenständen haben soll, muß man ihm zuvörderst Receptivität des äußern Sinnes beilegen; ich muß der Möglichkeit nach, erst diese Receptivität setzen, ehe die durch dieselben gegebenen Eindrücke setzen kann, die dadurch entstehen, daß sie afficirt wird. Muß ich diese Receptivität der Möglichkeit nach vor aller Erfahrung setzen, so gilt dies auch von der ihr beiwohnenden Beschaffenheit und der darauf beruhenden Vorstellung des Raums. Aber freilich ist hier von keiner Zeitfolge die Rede. Der Zeit nach werde ich

mir meiner Empfänglichkeit für Eindrücke mit den Eindrücken selber bewußt; also kann auch der Zeit nach die Form meiner Anschauungen, die darauf beruht, der Raum sich nur erst am empirischen, durch Empfindung gegebenen Anschauungen offenbaren; er geht als Vorstellung nicht im Gemüth vor aller empirischen Wahrnehmung vorher, sondern wird an dieser und mit derselben zugleich gegeben, hat aber seinen Grund in der eigenthümlichen Beschaffenheit der Receptivität. Daraus läßt sich nun erklären, wie man von den äußern Gegenständen etwas a priori bestimmen kann, nicht wie sie an sich sind, nicht eine Eigenschaft die ihnen zukommt, diese muß uns durch sie selbst gegeben werden, sondern eine Eigenschaft derselben, die die Vorstellung derselben erhält, in so fern wir sie anschauen, und so erhält der Raum als nothwendige Vorstellung, die an allen unsern äußern Anschauungen sich findet, ein Prinzipium der Verhältnisse der Erscheinungen äußerer Sinne vor aller Erfahrung. Der Raum ist nicht ein Prinzip der Existenz der Gegenstände an sich, sondern ein Prinzip des Verhältnisses der durch unserer Sinnlichkeit uns gegebenen Anschauungen unserer Gegenstände.

6. Kant hatte gezeigt, daß die Geometrie synthetische Sätze a priori enthalte, und dargethan, daß die Frage: wie ist die Geometrie möglich? dadurch beantwortet sey, daß der Raum, der den geometrischen Sätzen zum Grunde liegt, als Form der äußern Anschauungen in unserm Gemüthe gegründet, (a priori) sey. — Diese Erörterung der Vorstellung des Raums nennt Kant transcendental, weil aus ihr, als aus einem Prinzip die Möglichkeit anderer synthetischen Sätze a priori eingesehen werden kann. Diese transcendentale Erörterung greift Herr Herder an; er sagt: „Die transcendentale Erörterung, daß ohne eine Anschauung des Raums a priori keine apodiktisch-gewisse geometrische Sätze möglich wären, fällt ganz ins Leere. Die Geometrie zergliedert den Raum nicht; sie leitet nichts aus ihm her. Sie gebraucht ihn, wie er ihr sinnlich gegeben ist, als ein continuum uniforme und zieht auf ihm Linien und Figuren, ohne sich um das, was er der Metaphysik sey? auch nur zu bekümmern." (Herr Herder ist ganz irrig, wenn er meynt, die Frage: worauf gründet sich die Gewißheit der geometrischen Sätze? gehöre in die Geometrie, sie gehört in die Philosophie. Der Geo-

meter verzeichnet seine Linien und Figuren im Raume und führt seine Demonstrationen an denselben nach vorausgeschickten Axiomen und Postulaten, und ihn kümmert die Frage: was ist der Raum? nicht; er spricht seine Sätze mit apodictischer Gewißheit aus, ohne sich darum zu bekümmern, worauf diese Gewißheit beruhe; er wird den verlachen, der den pythagorischen Lehrsatz nicht für gewiß hält, aber sich auch nicht weiter um die Untersuchung, woher dies rühre? bekümmern, wenn er anders nicht das Gebiet seiner Wissenschaft verlassen, und in eine andere Wissenschaft ausschweifen will. Verdient aber denn deshalb die Frage über die Gewißheit der Geometrie keine Antwort, weil sie nicht zur Geometrie gehört? Es hat hiermit eben die Bewandniß, als mit der Experimentalphysik, die offenbar bei Erklärung gegebener physischer Erscheinungen sich auf den Satz stützt: Alles was geschieht, hat seine Ursach, dessen Wahrheit sie aber nicht beweiset, sondern voraussetzt; sie verweis't den, der über seine Wahrheit Untersuchungen anstellen will, zur Transcendentalphilosophie. Der Geometer fordert, daß man ihm Axiome und Postulate zugestehe, deren Wahrheit zu erweisen, ebenfalls nicht in seine Wissenschaft,

son-

sondern in die Transcendentalphilosophie gehört). „Die Gewißheit keines einzigen Satzes der Mathematik folgt aus der metaphysischen Natur des Raums; alle Figuren und Verhältnisse, die der menschliche Verstand auf ihn trug, d. i. in ihm merkbar machte, nehmen nicht von ihm, einem Nichts, ihre Beweiskraft; auf seinen leeren Rücken aber konnte man Sinn und Gedanken schreiben.“ (Der Geometer legt freilich bei seinen Demonstrationen den Raum selbst, nicht die metaphysische Erörterung desselben, zum Grunde; allein eben deshalb entsteht für den Philosophen die Frage: Was ist der Raum, in dem der Geometer nach Begriffen, die der Verstand aufstellt, Figuren verzeichnet, Linien zieht u. s. w. und an welchen er nun synthetische Sätze apodiktisch beweiset? Sonderbar ist es, daß Herr Herder den Raum ein Nichts nennt, und doch nun auf seinen leeren Rücken [ein seltsames Ding, der leere Rücken eines Nichts] Sinn und Gedanken schreiben läßt). „Daß uns die Erklärung des Raums durch eine Anschauung a priori, die Möglichkeit der Geometrie als einer synthetischen Erkenntniß einzig und allein begreiflich werde, ist eine Täuschung. Hat die geometrische Erkenntniß in sich keinen Grund, so

wird sie ihr der palimpsestus Raum nicht geben. Er kann nichts geben, weil er selbst nichts hat, sondern nur zuläßt." (Der Verf. behauptet, die Erklärung der Möglichkeit der Geometrie, aus dem Wesen des Raums als einer Anschauung a priori, sey eine Täuschung; dies muß er aber beweisen, und eine andere Erklärung geben. Die Geometrie, sagt er, hat den Grund ihrer Gewißheit in sich; soll das heissen: Die Geometrie ist eine für sich bestehende Wissenschaft, so hat er völlig Recht, der Geometer entlehnt aus andern Wissenschaften keine Hülfssätze, allein die Geometrie beruht ganz offenbar auf der Vorstellung des Raums und seiner Eigenschaften. — Den Ausdruck: Der Raum kann Nichts geben, weil er selbst nichts hat, sondern nur zuläßt, ist falsch; aus der Natur des Raums läßt sich offenbar vieles ableiten, er ist als Vorstellung, als Form unserer Anschauung offenbar ein Etwas, dem wir auch Merkmale, z. B. eine dreifache Ausdehnung beilegen, und nicht etwa ein negativer Begriff, wie Herr Herder zu meynen scheint. — Wenn wir den Raum in Rücksicht auf die Dinge an sich betrachten, so ist er freilich ein Nichts, er kömmt ihnen nicht an sich zu, sondern nur

in so fern, wie wir sie durch unsern äußern Sinn anschauen; aber in Betracht dieser äußern Anschauungen ist er wirklich Etwas, und kann also auch zum Erklärungsgrunde der Beschaffenheit der Sätze dienen, die auf ihn beruhen.

7. **Wie sich andre denkende Wesen mit dem Begriff des Raums abfinden**, ist für uns eine leere Frage. Sind diese Wesen nicht Kolosse, die allen möglichen Raum einnehmen, (ein Unding, indem man es ausspricht) so haben sie Raum neben sich, zu dessen Wahrnehmung sie früher oder später kommen müssen. Existiren sie mit andern, die nicht *sie* sind, so ist zwischen beiden Raum *gegeben*. Sind sie organisirt, so tragen sie ein *Nebeneinander* an sich, das nicht nur einen Ort erfüllet, sondern auch mißt. Wie sich *ihrer* Sinnlichkeit gemäß, *ihre* Phantasie das Bild des Raums mahle, mit welchen Kunstgriffen *ihr* Verstand den Raum messe und berechne, geht uns nicht an; genug, *alle eingeschränkte, organisirte, denkende Wesen haben Begriff vom Raum*; das wollen ihre Schranken und Conformationen, das fordert ihr Zusammenseyn mit andern. „Hier zeigt sich Herr Herder als dichtender Metaphy-

siker in seiner ganzen Größe; und wenn er in der folgenden Nummer Kanten nicht undeutlich eines Taschenspielerkünstchens beschuldigt, so mögte wohl die strenge Kritik, wenn sie anders nicht aus Humanität diese ungeziemende Wendung vermeidet, ihn hier dergleichen mit Recht überweisen. Kant hat völlig Recht, daß es für uns unentschieden bleiben muß, ob andere endliche denkende Wesen, die äußern Gegenstände auch im Raum anschauen, er behauptet blos, daß wenn dies auch der Fall wäre, so daß der Raum allgemein als Form aller äußern Anschauungen für alle endliche Wesen betrachtet werden müßte, er doch immer eine im anschauenden Subjekt gegründete Vorstellung sey und nicht den Dingen an sich beigelegt werden könne. — Herr Herder erklärt die aufgeworfene Frage, die er aber sonderbar und unbestimmt ausdrückt, ebenfalls für leer, macht sich aber demungeachtet an ihre Beantwortung, wobei er uns unbemerkt einen Begriff für den andern unterscheidet. — Sind, sagt er, die denkenden Wesen nicht Kolosse, die allen möglichen Raum einnehmen, (ein Unding, in dem man es ausspricht) so haben sie Raum neben sich, zu dessen Wahrnehmung sie früher gelangen müssen. Der Verf.

spricht hier offenbar von denkenden Wesen über-
haupt. Ist Gott ein denkendes Wesen, so muß
er nach diesem Satz gleichfalls einen beschränk-
ten Raum einnehmen, denn ein allen Raum
einnehmender Koloß, der ein Unding ist, kann
er nicht seyn; er muß also eine bestimmte Fi-
gur haben, seine Länge, Breite und Höhe muß
bestimmt seyn. — Wird das Herr Herder zu-
gestehen wollen? — Wie will er den Satz be-
weisen: Jedes denkende Wesen nimmt einen
Raum ein? — Eben so ist ja nicht bewiesen,
daß wenn mehrere denkende Wesen sind, zwi-
schen ihnen Raum gegeben sey. — Dies fühlt
Herr Herder auch wohl, daher schiebt er uns
den Begriff der Organisation unter, mit wel-
chem er nachher das Merkmal des eingeschränkt-
seyn verbindet. — Wir kennen nur körperliche
Wesen als organisirt, (obgleich der Begriff des
organisirt seyn, nicht den Begriff des Körpers
nothwendig in sich schließt), und diese sind frei-
lich im Raum, weil sie äußere Anschauungen
sind. Ein Wesen, das sich als einen organisir-
ten Körper wahrnimmt, hat freilich eine Vor-
stellung vom Raum, allein das ist auch ein
bloßer analytischer Satz. Uebrigens ist es auch
gedenkbar, daß ein denkendes Wesen mit einem

organisirten Körper verbunden, von andern Wesen wahrgenommen werden könnte, was sich doch selbst nicht so wahrnimmt. — Endlich schließt Herr Herder: Alle eingeschränkte, organisirte denkende Wesen haben Begriff von Raum, da enthält aber seine Conclusion weniger, als seine Vordersätze angeben, nach diesen würde der Schlußsatz heissen müssen: Alle denkende Wesen, die von sich verschiedene Wesen erkennen, haben eine Vorstellung des Raums. Herr Herder hat wohl gefühlt, daß dieser Satz unmöglich als bewiesen gelten kann, daher schiebt er uns die Merkmale eingeschränkt und organisirt ein. Doch auch sein Schlußsatz leidet noch Einwürfe. Er ist tavtologisch, wenn er heissen soll: Alle eingeschränkte, sich mit einem organisirten Körper verbunden, wahrnehmende, denkende Wesen, haben eine Vorstellung von Raum; unerwiesen ist er (und bleibt unerweislich) wenn er sagen soll: alle eingeschränkte, von uns mit einem organisirten Körper verbunden, wahrgenommene, denkende Wesen, haben eine Vorstellung vom Raum. Das was der Verf. Nr. 8 sagt, übergehe ich, weil er selbst an einem andern Ort über die Unterscheidung der Erscheinungen und Dinge an sich weitläuftiger sprechen will.

Nach einem witzelnden Einfall über Kürze der Zeit und den Anschauungen des Raums und der Zeit geht Herr Herder zur Untersuchung der kritischen Theorie der Zeit fort. Der erste Abschnitt dieser Untersuchung führt den Titel: Genese des Begriffs der Zeit nach Datis der menschlichen Natur und Sprache. Wenn auch die hier von ihm aufgestellte vermuthliche Geschichte des deutlichen Bewußtseyns der Vorstellung der Zeit ihre völlige Richtigkeit hätte, (ob sich gleich gegen einige darin vorgetragene Sätze manches nicht unerhebliche einwenden ließe) so würde sie doch mit der von der kritischen Philosophie aufgeworfenen Frage: Zu welcher Art von Vorstellungen gehört die Zeit, und wodurch wird uns diese Vorstellung gegeben? in gar keiner Verbindung stehen; und wir berufen uns hier, um unnütze Weitläuftigkeiten zu vermeiden, auf das, was wir über des Verf. Untersuchungen über den Raum in gleicher Rücksicht gesagt haben. Mag es immerhin seyn, wie Herr Herder es annimmt, daß der Mensch durch die Veränderungen in der Natur der Vorstellung der Zeit sich bewußt worden, daß er diese und die in ihr sich zutragenden merkwürdigen Veränderungen sinnlich in

Bildern dargestellt, den Unterschied der Zeiten in die Sprache aufgenommen, sie darauf berechnen und zählen gelernt; so ist dies ja nichts weiter, als eine Geschichtserzählung, wie gewisse Vorstellungen nach und nach in dem Bewußtseyn des Menschen deutlicher geworden, die aber gar nichts über die Quelle der Vorstellung der Zeit entscheidet. Auch ich bin überzeugt, daß die Vorstellung der Veränderung der abgesonderten Vorstellung der Zeit, der Zeit nach vorhergegangen ist, aber daraus folgt keinesweges, daß der Möglichkeit nach die Vorstellung der Zeit die Vorstellung der Veränderung voraussetzt. Es ist vielmehr grade umgekehrt, die Vorstellung der Veränderung setzt die Vorstellung der Zeit (mit deutlichem oder undeutlichem Bewußtseyn, das gilt gleich) voraus; denn was heißt denn Veränderung? Seyn und Nicht seyn zu verschiedenen Zeiten, ein Ding verändert sich, heißt, es ist in einem Zeitpunkt nicht das, was es in einem andern war. Man lasse einmal aus der Vorstellung der Veränderung die Vorstellung der Zeit weg, so enthält sie einen Widerspruch (Seyn und Nichtseyn) und ist gar nicht denkbar. Wenn uns also auch die Vorstellung der Veränderung auf die Vorstellung der Zeit führt,

so entspringt doch nicht diese aus jener, sondern jene aus ihr; ein zusammengesetzter Begriff setzt der Möglichkeit nach das voraus, aus dem er zusammengesetzt ist; folglich setzt der Begriff der Veränderung die Vorstellung der Zeit voraus. Dies wird hinreichend seyn, um den Leser zu überzeugen, Herr Herder habe den rechten Gesichtspunkt bei Angriff der kritischen Lehre von der Zeit völlig verfehlt, denn alles, was er über die psychologische Entwickelung der Vorstellung der Zeit sagen mag, kann recht gut neben der metaphysischen Erörterung dieser Vorstellung bestehen. Ich übergehe daher seine ganze sogenannte Genese der Zeit, und will blos ein Paar Anmerkungen über einige darin enthaltene Sätze vortragen, welche auf das kritische System ein falsches Licht werfen könnten. — Herr Herder bemerkt sehr richtig, daß der rohe Mensch lange Zeittheile sinnlich zusammen verglichen und verknüpft habe, ehe er zu Zahlvorstellungen gelangt sey; nur hat er Unrecht, wenn er die Stunde auch dahin rechnet, denn diese ist kein natürlicher, sondern ein künstlicher Zeitabschnitt, der durch Theilung des Tages entsteht, und setzt die Vorstellung der Zahl voraus. — Er setzt nun S. 118 zu: Weit ent-

fernt, daß der innere Sinn, vermittelst dessen das Gemüth sich selbst anschauet, als durch eine bestimmte Form, in der alles Innere in Verhältnissen der Zeit vorgestellt wird, sie zählen gelehrt hätte, u. s. w. Dies sieht so aus, als habe Kant diesen Satz behauptet, woran weder er noch irgend ein kritischer Philosoph gedacht hat. Kant behauptet, die Zeit sey die Form des innern Sinnes, (d. h. desjenigen Vorstellungsvermögens, wodurch wir unmittelbare Vorstellungen [Anschauungen] von dem Zustande unsers Gemüths erhalten) so wie der Raum die Form des äußern Sinnes ist. Dieser Form aber konnten sich die Menschen nur an empirischen Vorstellungen bewußt werden, und es gehörte offenbar schon eine lange Uebung im Denken dazu, die Vorstellung der Zeit und der Zahl aus den empirischen Wahrnehmungen zu abstrahiren.

S. 120 sagt Hr. Herder: „Eigentlich hat jedes veränderliche Ding das Maaß seiner Zeit in sich; dies bestehet, wenn auch kein anderes da wäre; keine zwei Dinge der Welt haben dasselbe Maaß der Zeit. Mein Pulsschlag, der Schritt oder Flug meiner Gedanken ist kein Zeitmaaß für andere; der Lauf eines Stroms, der Wachsthum Eines Baums, ist kein Zeit-

messer für alle Ströme und Pflanzen. Des Elephanten und der Ephemere Lebenszeiten sind einander sehr ungleich, und wie verschieden ist das Zeitenmaaß in allen Planeten! Es giebt also (man kann es eigentlich nun kühn sagen), im Universum zu Einer Zeit unzählbar viel Zeiten; die Zeit, die wir uns als das Maaß Aller denken, ist blos ein Verhältnißmaaß unsrer Gedanken, wie es bei der Gesammtheit aller Orte einzelner Wesen des Universums jener Endlose Raum war. Wie dieser, so wird auch seine Genossin, die ungeheure Zeit, das Maas und der Umfang aller Zeiten, ein Wahnbild. Wie Er, der blos die Grenze des Orts war, zum Endlosen Continuum gedichtet werden konnte; so mußte Zeit an sich nichts als ein Maas der Dauer, so fern diese durch eigne oder fremde Veränderungen bestimmbar ist, durch ein immer und immer fortgesetztes Zählen zu einer zahllosen Zahl, zu einem nie gefüllten Ocean hinabgleitender Tropfen, Wellen und Ströme werden." Es sind in diesem Satze so viel Begriffe unter einander verwirrt, daß man nur bei mehrmaligem Durchlesen in den Stand gesetzt wird, sie zu berichtigen. Wir stellen uns die Zeit als eine und als unendlich

vor, und wenn wir von Zeiten in der mehrern Zahl reden, so denken wir sie uns als Theile der unendlichen Zeit, die dadurch entspringen, daß wir die unendliche Zeit begrenzen, so wie wir die mehrern Räume uns als Theile des unendlichen Raums vorstellen, die durch Begrenzung desselben entstehen. Theile der Zeit können wir messen, die unendliche Zeit nicht, denn selbst bei dem größten Maaße, wird die Zahl unendlich. Um zu messen bedürfen wir ein Maas, das uns zur Einheit dient. Dies Maas ist an sich selber willkührlich, nur muß derjenige, der damit mißt, eine anschauliche Vorstellung davon haben. Allein wenn man verschiedene Zeitbestimmungen dadurch erhält, daß man beim Messen der Zeit verschiedene Maaße braucht, so ändert das die gemessene Zeit selbst nicht, eben so wenig als die Schuldenmasse der englischen Nation geändert wird, man mag sie in Thalern oder in Pfund Sterlingen oder in Dukaten u. s. w. bestimmen. Um aber den andern leichter verständlicher zu werden, kömmt man mit ihm über das Grundmaas überein. Unser Grundmaas der Zeit ist der Tag und das Jahr, die uns an empirischen Wahrnehmungen gegeben werden, (wenn sie gleich wie dies wei-

ter unten dargethan werden soll, nicht auf Empfindung beruhen), und die Astronomen haben das bestimmte Verhältniß zwischen beiden angegeben. Nach diesem Grundmaße nun, entweder unmittelbar nach demselben selbst, oder mittelbar, nach seinem Vielfachen, wenn die Zahl zu groß würde, nach Theilen desselben, wenn die Zahl zu klein würde, bestimmen wir die Zeittheile (empirischen Zeiten). Sollen wir uns bei Bestimmung der Dauer der Zeiten andern verständlich machen, so müssen sie, wie wir eine anschauliche Vorstellung von unserm Zeitmaas haben; der andere muß z. B. die Länge eines Tages kennen. Ob der andere eben dieselbe anschauliche Vorstellung von einer Tageslänge hat, wie ich, weiß ich nicht, kann es auch nie erfahren, allein auf die Zahlen bei Zeitmessungen und also auf Bestimmung der Dauer hat es gar keinen Einfluß, denn mit der Wahrnehmung Tageslänge steht bei jedem die Wahrnehmung der Zeit überhaupt im genauesten Verhältniß. Ich fühle wohl, daß ich mich hier nicht so deutlich ausdrücken kann, als ich es wohl wünschte, aber die Schwierigkeit liegt in der Sache; ich hoffe durch eine analogische Darstellung deutlicher zu werden. Cajus und

ich, wir sehen beide einen Baum, ob unsere sinnliche Wahrnehmungen mit einander verglichen, gleiche Größe haben, können wir nicht ausmachen, denn es giebt hier kein Mittel meine Vorstellungen mit den seinigen zu vergleichen. Aber gesetzt auch, Cajus sähe den Baum noch einmal so groß als ich, so würde doch daraus keine Verschiedenheit bei Bestimmung der Größe gegebener Räume entspringen, denn das Maas womit er mißt, würde auch doppelt so groß seyn, als das Maas womit ich messe. Auf gleiche Weise hat freilich jeder das Maas der Zeit in sich, jeder erkennt die Zeit nur in so fern er sie an seinen Wahrnehmungen findet; aber deshalb giebt es nicht unzählbar viel Zeiten. Die Zeit ist außer der Wahrnehmung gar nichts, die Vorstellung findet sich bei jedem Menschen in so fern er anschaut, allein jeder muß sich die Zeit als eins und unendlich vorstellen, alle Zeiten sind Theile dieser Zeit, und es ist uns völlig unmöglich, uns mehrere neben einander fortlaufende Zeiten vorzustellen. Zuweilen versteht man unter der Zeit eines Dinges, die Zeit seiner Dauer, da giebt es freilich mehrere mögliche Vergleichungen, ich kann allerdings die Dauer eines Elephanten und einer Ephemere unter

einander vergleichen, und sagen jene enthält diese so oft in sich, oder diese ist der so vielte Theil von jener; ich kann aber auch die Dauer eines Individuums einer Art mit der Dauer vergleichen, welche die zu dieser Art gehörigen Dinge in der Regel zu haben pflegen; so würde ich z. B. sagen, eine Ephemere die nach 25 Stunden stirbt, hat ein hohes Alter erreicht, da 24 Stunden die Dauer derselben in der Regel ist; ein Elephant der nach 25 Stunden stirbt, ist sehr früh gestorben.

Alle diese Vorstellungen scheinen mir, Hrn. Herder dunkel vorgeschwebt zu haben; übrigens sieht man bald ein, daß er gewaltig heterogene Dinge zusammen verbunden hat. —

Die Zeit, sagt er ferner, ist das Maas der Dauer, und so meint er, bestehe die unendliche Zeit aus mehreren zusammen gesetzten Dauern, so wie, er will, daß der Raum aus mehreren Orten zusammengesetzt sey; allein wir haben die Unrichtigkeit des letztern Satzes schon oben dargethan, und gezeigt, daß der Ort nichts als ein bestimmter Theil des Raums sey, und also die Vorstellung des Raums schon voraussetzt;

eben so ist in der Vorstellung der Dauer die Vorstellung der Zeit enthalten; denn Dauern heißt eine Zeitlang (einen Theil der unendlichen Zeiten hindurch) existiren, und setzt diese voraus.

Ehe ich dem Verf. der Metakritik weiter folge, will ich die kritische Theorie der Zeit kurz voraus schicken, weil dies wie ich glaube, die Leser desto eher in den Stand setzen wird, die vom Hr. Herder vorgetragenen Gegengründe zu prüfen. Ich kann hier um so kürzer seyn, da ich oben bei der Theorie des Raums die nöthigen Vorkenntnisse vorausgeschickt habe.

Auch bei der Zeit, die wir uns, wie ich schon mehrmale zu sagen Gelegenheit gehabt, als eins, unendlich, bis ins unendliche theilbar, nur eine Dimension (Länge) habend u. s. w. vorstellen, und die wir von den empirischen, wahrgenommenen Zeiten, die nur erfüllte Theile der unendlichen Zeit sind, unterscheiden, auch bei dieser Zeit sind zwei Fragen zu beantworten: ist diese Vorstellung eine Anschauung oder ein Begriff? und so dann ist sie a posteriori oder a priori, d. h. beruht sie auf Empfindung, oder ist sie im Vorstellungsvermögen selbst gegründet.

Die

Die Beweise, daß die Zeit kein Begriff, sondern eine Anschauung sey, daß sie uns nicht a posteriori durch Empfindung gegeben werde, sondern a priori sey, übergehe ich; sie sind mit den gleichlautenden Sätzen bei der Theorie des Raums aufgestellt werden, und der denkende Leser wird nach Anleitung der oben gegebenen Beweise sie auch mutatis mutandis für die Zeit führen können.

Ist nun die Vorstellung der Zeit a priori, so kann sie nicht durch Empfindung die dadurch entspringt, daß ein Gegenstand uns afficirt, gegeben werden, sie muß also im Vorstellungsvermögen selbst gegründet seyn. Sie ist Anschauung, also muß sie im Anschauungsvermögen oder der Sinnlichkeit ihren Grund haben. Das Anschauungsvermögen ist doppelt, entweder äußerer oder innerer Sinn; jener giebt Anschauungen von Gegenständen, die ich im Bewußtseyn von meinem Ich unterscheide, dieser Anschauungen von den Zuständen meines Ichs; ist die Zeit nun im äußern oder innern Sinn gegründet? daß der Raum im äußern und nicht im innern Sinn gegründet ist, ergiebt sich daraus, daß wir zwar alle äußern Gegenstände im

Raume uns vorstellen, aber daß dies nicht von den Zuständen unsers Gemüths gilt. Man würde den verlachen, der da fragte, wie lang, wie breit wie hoch ist dein Zorn?. Schwieriger ist die Frage, in welchem Sinne, ist die Vorstellung der Zeit gegründet, im äußern oder innern? Da scheint es nun beim ersten Anblick, als sey sie in beiden gegründet, denn wir müssen bei den äußern Gegenständen eben so wohl das Wo, als das Wann bestimmen; wir können uns von den äußern Gegenständen so wenig den Raum, als die Zeit wegdenken; zu den Vorstellungen meines Zustandes, die mir durch den innern Sinn gegeben worden, gehört die Zeit ebenfalls, jeder meiner möglichen Zustände muß zu irgend einer Zeit seyn. — Eine Vorstellung, die im Vorstellungsvermögen selber gegründet ist, kann auf nichts anderm beruhen, als auf der eigenthümlichen Art und Weise, wie das Vorstellungsvermögen Vorstellungen hervorbringt; nun sind aber äußerer und innerer Sinn offenbar specifisch (der Art) nicht dem Grade nach, verschieden, also kann die Zeit nicht in der eigenthümlichen Beschaffenheit des innern und des äußern Sinnes gegründet seyn; da der Raum schon die eigenthümliche Form des

äußern Sinnes ist, so wird die Zeit die des innern Sinnes seyn. Wenn dies aber der Fall ist, wie geht es denn zu, daß die Zeit doch auch an allen Vorstellungen des äußern Sinns sich findet, da doch umgekehrt der Raum den Anschauungen des innern Sinnes nicht zukommt? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir die Art und Weise, wie wir zu Anschauungen äußerer Gegenstände gelangen, ein wenig näher untersuchen. Ein Gegenstand wirkt auf meinen Körper, oder auf ein Organ desselben, z. B. auf mein Auge ein, und bringt auf diese Weise eine Veränderung in dem Zustande meines Körpers hervor. Diese Veränderung des Zustandes meines Körpers bewirkt (freilich auf eine völlig unbegreifliche Art), eine Veränderung des Zustandes meines Gemüths, welcher nun der Grund der äußern Anschauung wird. Daß eine Veränderung meines Gemüths bei einer äußern Anschauung vor sich gehen muß, sieht man daraus, weil im Gemüth ein Grund vorhanden seyn muß, warum ich gerade diese und keine andere Anschauung habe. Diese Veränderung des Gemüths nehme ich durch den innern Sinn wahr, dadurch erhält die Wahr-

nehmung die Form der Zeit, und diese Form bleibt auch der auf der Veränderung meines Gemüths gegründeten äußern Anschauung. Der äußere Sinn kann nichts vorstellen ohne in Verbindung mit dem innern Sinne, darum findet sich auch die Form der Zeit an den Vorstellungen im Raume, wenn wir uns gleich derselben nicht immer deutlich bewußt sind; allein der innere Sinn bedarf zu seinen Vorstellungen des äußern Sinnes nicht, daher auch seine Anschauungen die Form des Raums nicht an sich tragen. — Die Zeit ist also Form der innern Anschauungen und dadurch, wie wir gezeigt haben, Form aller unsern Anschauungen überhaupt; der Raum aber ist nur die Form der äußern Anschauungen.

Ich brauche wohl nicht zu erinnern, daß der Ausdruck die Vorstellung der Zeit ist im innern Sinn selbst gegründet, nicht heißen soll, sie ist in demselben schon vor aller Erfahrung als Vorstellung vorhanden, sondern sie hat ihren Grund im innern Sinn, und wird als Vorstellung nur erst an den auf Empfindung beruhenden Anschauungen des innern Sinns hervorgebracht.

Ist die Zeit in der Art und Weise gegründet, wie unser innerer Sinn Anschauungen hervorbringt, und findet sie sich als Form an diesen Anschauungen, so ergiebt sich daraus 1) daß die Vorstellung der Zeit eine Anschauung ist, 2) daß da sie in der eigenthümlichen Beschaffenheit unsers Anschauungsvermögens ihren Grund hat, sie sowohl selbst ein nothwendiges Merkmal unserer Anschauungen seyn muß, als die ihr zukommenden Eigenschaften ihr nothwendig beigelegt werden müssen; 3) daß sie als unendlich zu betrachten ist, weil der mögliche Gebrauch unsers Anschauungsvermögens grenzenlos ist. 4) Daß die Anschauungen des innern Sinnes uns nicht erkennen lassen, was wir an sich sind, sondern wie wir uns in der Form der Zeit erscheinen. Wir afficiren uns selbst (wie dies möglich ist, können wir freilich nicht begreifen), dadurch entspringt Empfindung, aus welcher in der Form des innern Sinns, der Zeit, die Anschauung unsers Zustandes entspringt. Das Objekt unsers innern Sinns, was wir mit Ich bezeichnen, und das der Grund, der dem innern Sinn gegebenen Empfindung ist, bleibt uns seiner Beschaffenheit an sich nach, völlig unbekannt, wir erkennen dasselbe nur,

in so fern es durch den innern Sinn in der Form der Zeit erscheint.

So sind nun Raum und Zeit, in Beziehung auf Dinge an sich, nichts reales, wohl aber in Rücksicht der Anschauung der Gegenstände, zu denen sie sogar nothwendig gehören. — Sie sind nicht, wie Herr Herder sie nennt, Wahnbilder, sondern gehören der menschlichen Erkenntniß nothwendig an; Wahnbilder werden sie nur, wenn der Verstand, durch Kritik nicht gewarnt, sie als Merkmale der Dinge an sich betrachtet.

Nach dieser kurzen Darstellung der kritischen Theorie der Zeit, gehe ich zur Prüfung der Herderschen Gegengründe fort. S. Metakritik S. 122.

1. „Die Zeit ist allerdings ein Erfahrungsbegriff, von Lauf der Begebenheiten, von der Folge der Veränderungen um- in- und an uns sehr langsam abgezogen, d. i. vom Verstande bemerkt. Ohngeachtet den Menschen seine Gedankenreihe, sein Pulsschlag und alles sich Verändernde um ihn her zu dieser Bemerkung einlud, lebte er doch, wie man sagt,

lange hinein in den Tag und ließ die Zeit sich selbst berechnen. (Niemand wird behaupten, der Mensch habe die Vorstellung der Zeit eher gehabt, als die Vorstellung der Veränderung; so bald der Mensch Anschauungen hatte, mußte er auch die Vorstellung der Zeit haben, denn an diesen immer wechselnden, findet sich die Vorstellung der Zeit nothwendig, nur war er sich derselben nicht abgesondert bewußt, dazu gehörte Reflektionsvermögen, das in Vergleichung der Vorstellungen geübt war. Wenn Hr. Herder zugesteht, daß das Merkmal der Zeit von den Veränderungen abstrahirt ist, so muß es ja in den Veränderungen selbst enthalten seyn, und das ist es, was Kant behauptet. Der Mensch erkennt Vorstellungen als Veränderungen, und abstrahirt aus diesen erst sehr spät die Vorstellung der Zeit; daraus aber folgt ja nicht, daß das abstrahirte Merkmal der Zeit ein Produkt der Erfahrung ist; die Vorstellung der Veränderung kann ja gerade dies Merkmal aus dem Vorstellungsvermögen erhalten.)

2. „Die Zeit ist keine nothwendige Vorstellung, die allen Anschauungen zum Grunde läge. Wahre Anschauung

(Intuition) vergisset der Zeit. Fällt alles Veränderliche weg, so ist auch das Maas der Veränderungen, die Zeit verschwunden." (Hr. Herder will aus dem Umstande, daß wir bei einigen Anschauungen uns nicht unmittelbar der Zeit bewußt sind, folgern, sie sey nicht ein nothwendiges Merkmal aller Anschauungen, allein wenn man sich des Merkmals einer Vorstellung nicht unmittelbar bewußt ist, so folgt ja daraus noch nicht, daß der Vorstellung dies Merkmal nicht zukomme. Indem Hr. Herder sagt, man vergisset der Zeit, so gesteht er selbst zu, daß dies Merkmal vorhanden ist, und daß man nur nicht darauf achtet. — Jeden Zustand meines Gemüths, den ich wahrnehme, muß ich doch nothwendig in einen Theil der Zeit versetzen. — Auch der Satz: Fällt alles Veränderliche weg, so ist auch das Maas der Veränderungen die Zeit verschwunden, ist unrichtig. Erstlich kann man nicht sagen, die Zeit ist das Maas der Veränderungen. Denn das Maas muß mit der zu messenden Größe von einerlei Art seyn, und dies ist bei den Vorstellungen Zeit und Veränderung nicht der Fall. Die Vorstellung der Veränderung ist ohne die Vorstellung der Zeit nicht möglich,

weil diese ein wesentliches Merkmal derselben ist; umgekehrt aber würden wir uns der Vorstellung der Zeit erst vermittelst der Wahrnehmung der Veränderungen bewußt. Die Zeit in der die Veränderungen vorgehen, wird als unendlich vorgestellt, sie ganz wahrzunehmen, ist unmöglich, in der Erfahrung werden uns nur Theile derselben als erfüllt (durch Empfindung) gegeben; wir wollen diese an empirischer Wahrnehmung erkannten Zeittheile empirische Zeiten nennen; diese nun können wir untereinander vergleichen, und also auch messen. Die empirischen Zeiten aber können wir nur durch Veränderungen erkennen, und also dienen die Veränderungen mittelbar, vermittelst der an ihnen wahrgenommenen Zeit, dazu andere empirische Zeiten zu messen, so wie denn auch unsere Uhren (Zeitmesser) auf Bewegung (Veränderung im Raum) beruhen. — Man mißt durch empirische Zeiten nicht die Veränderungen selbst, sondern ihre Dauer, d. h. die Zeit, die sie erfüllen. Zweitens ist es falsch, daß wenn das Veränderliche wegfällt, auch die Zeit verschwinde. — Wenn es gleich wahr ist, daß wir ohne Vorstellung der Veränderungen (nicht des Veränderlichen, wenn man anders ganz bestimmt

sprechen will,) die Vorstellung der Zeit nicht haben würden, so ist es doch nicht richtig, daß wenn man das Veränderliche, was die Zeit erfüllt, aufhebt, auch die Zeit selbst aufgehoben würde. Die Vorstellung der Veränderung wird mir durch den innern Sinn vermittelst der Empfindung gegeben, und an den innern Anschauungen findet sich die Form der Zeit. Diese Form kann nur an den durch Empfindung gegebenen Wahrnehmungen sich finden, und würde ohne dieselbe nicht dargestellt werden. Diese Wahrnehmungen des innern Sinns setzen der Möglichkeit nach den innern Sinn selbst, und also auch die in ihm gegründete Form (aber freilich nicht als schon gebildete Anschauung) voraus. Man kann freilich alle innern Wahrnehmungen aufheben und der innere Sinn, und die in ihm gegründete Form der Zeit bleibt doch (leere Zeit, die aber kein Gegenstand der empirischen Wahrnehmung ist), aber man kann nicht den innern Sinn und seine Form aufheben, und die durch Empfindung gegebenen innern Wahrnehmungen stehen lassen; also ist zwar die Zeit als leer, ohne daß etwas veränderliches in ihr enthalten sey, vorstellbar, nämlich als Form möglicher Anschauungen des

innern Sinns, wobei man von allen wirklichen Anschauungen abstrahirt; aber man kann nicht umgekehrt bei den Anschauungen des innern Sinns von der ihnen nothwendigen Form der Zeit abstrahiren; weil man sich sonst widersprechen würde, denn man würde innere Anschauungen ohne ein inneres Anschauungsvermögen haben).

3. „Auf die Nothwendigkeit einer Zeitanschauung a priori gründet sich die Möglichkeit apodiktischer Grundsätze oder Axiome nicht; wie könnte sie sich auch darauf, auf ein flüchtiges Unding, gründen?" (Die Zeit ist ein Unding, und ihr kömmt doch das Prädikat flüchtig zu? —) „Ihre Gewißheit gründet sich auf die von unserm Verstande bemerkte, in ihnen selbst gegebene Verhältnisse; von der Vernunft generalisirt gelten diese als Regeln." (Die Zeit ist als Ding an sich betrachtet, freilich Nichts, ein Unding; aber sie ist in Rücksicht unserer empirischen Wahrnehmungen offenbar etwas Reales, denn sie macht die Form derselben aus. Für die Dinge an sich, werden sich also aus der Zeit keine Grundsätze und Axiome ableiten lassen,

aber wohl für unsere Wahrnehmungen; und solcher Sätze findet man in der Arithmetik. Was Hr. Herder über den Grund der Gewißheit der apodiktischen Axiome der Arithmetik sagt, ist mir völlig unverständlich. In den Axiomen sollen Verhältnisse gegeben seyn, diese soll der Verstand bemerken, und die Vernunft generalisiren (allgemein machen) und so zur Regel erheben; so bleibt ja immer die Frage übrig, mit welchem Rechte erhebt die Vernunft die bemerkten Verhältnisse zu reinem apodiktischen Gesetze.)

4. „*Die Zeit ist allerdings ein discursiver d. i. allgemeiner Begriff des Maaßes aller Veränderungen worden.* Denn da verschiedene Zeiten, d. i. Zeitläufte zu Einer Zeit nicht nur möglich, sondern wirklich sind, die man idealisch unter Ein Hauptwort bringen *mußte*, so ward endlich jene sogenannte *Unendlichkeit der Zeit*, die auf keine Anschauung a priori, (ein Unendliches hat kein Bild), sondern aus einer immer fortzusetzenden Reihe von Veränderungen und ihrer Bestimmung, der Zahl, beruhet. (Nachdem was ich im Vorhergehenden über die ver-

schiedenen Zeiten zu Einer Zeit, und über das Maas der Zeit gesagt habe, läßt sich dieser vom Hrn. Herder vorgetragene Satz leicht würdigen. Daß man von der Anschauung der Zeit, so wie von jeder Anschauung einen Begriff abstrahiren kann, ist gewiß, nur muß man diesen Begriff der Zeit von der Anschauung derselben unterscheiden.

5. „Die Zeit ist nicht die Form unsers innern Sinnes d. i. des Anschauens unserer Selbst und unsers innern Zustandes, denn was hießen die Worte: Form des innern Sinnes? des Anschauens seiner selbst durch Anschauung der Zeit?" (Wir haben diese Ausdrücke oben hinreichend erläutert, und Hr. Herder würde auch wohl, wenn er sonst gewollt hätte, die Bedeutung anderweitig sich leicht haben verschaffen können). „Unsere Gedanken (besser Vorstellungen überhaupt,) folgen einander nach den Gesetzen unserer Seele," (das ist ja, was Kant behauptet, in so fern Du Deine Vorstellungen wahrnimmst, folgen sie nach einem Gesetze deines Vorstellungsvermögens auf einander [sie sind nicht neben einander, sondern nach einander], folgen, aber ist ohne Zeit gar nicht vorstellbar, also ist die Zeit

im Vorstellungsvermögen selbst gegründet,) „an ihre (der Vorstellungen) so wie an jede andere Folge, den Pulsschlag, die Jahreszeiten u. s., kann ein Maas gelegt werden, dadurch sie unter Verhältnisse treten. Durch Anschauung geschieht dies nicht, sondern durch Bemerkung. Möge ich sie in Linien, Zahlen oder Buchstaben vorstellen; daraus erwächst meinem innern Sinn keine Form.“ — (Die Zeit soll aus der Folge entspringen, da doch Folge die Zeit voraussetzt; auch hier ist ratio cognoscendi mit der ratio essendi verwechselt.) Daß ich die Zeit in einer Linie (einer äußern Anschauung) darstellen kann, wenn ich die Theile derselben nur als auf einander folgend vorstelle, ist freilich ein Beweis, daß die Zeit selbst eine Anschauung ist; denn beide sind sodann völlig übereinstimmend. Uebrigens hat Hr. Herder gegen die Beweisgründe der kritischen Philosophie, daß die Zeit die Form des innern Sinnes sey, nichts vorgebracht; denn er versteht den Ausdruck Form des innern Sinns nicht einmal, wie daraus erhellt, daß er von einem Erwachsen (hervorgebracht werden) der Form spricht. Die diesem Satze in einer Anmerkung hinzugefügte psychologische Erscheinung, daß auch Träumende,

Schlaftrunkene u. s. w. die Zeit messen, gehört gar nicht hieher; die Erscheinung ist leicht zu erklären, so lange der Mensch noch immer Anschauungen hat, kann er die Zeit sich bewußt werden und sie messen.

6. Eben so wenig ist die Zeit eine formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt. Veränderungen subsumire ich unter den Begriff der Zeit, so fern ich ihre Folge bemerke; der Typus hiezu ist mir in der Folge meiner Gedanken und aller Naturerscheinungen gegeben. Durch diesen Calcul schaffe ich meinem Verstande Reihen der Begriffe nacheinander (series), wie ich im Raum ihr Reihen der Begriffe miteinander (situs) schaffe. Dadurch wird ihm eine Ordnung der Dinge; die Veränderungen aber gingen vor sich, wenn auch kein Zähler, kein Ordner wäre." (Indem Herr Herder zugesteht, daß die Vorstellung der Veränderung der Vorstellung der Zeit zu subsumiren sey, so gesteht er auch zu, daß die Vorstellung der Zeit ein Merkmal der Veränderung sey, und also diese jene quoad esse voraussetze. Daß die Vorstellung der Zeit zu einer Ordnung der Vorstellung das Merkmal abgeben könne und wirklich

abgebe, wird niemand leugnen, aber daraus folgt nicht, daß durch sie eine Ordnung der Dinge an sich, abgesehen davon, daß wir sie uns vorstellen, gegeben werde. Soll der Satz: Die Veränderungen gingen vor sich, wenn auch kein Zähler, kein Ordner wäre, heissen: Unsere Anschauungen der Gegenstände tragen das Merkmal der Zeit an sich, auch wenn wir uns desselben nicht abgesondert bewußt wären, oder in ihr zählten, oder nach ihr ordneten, so ist dies völlig richtig; will der Verf. aber sagen: die Dinge an sich verändern sich, so muß er dies beweisen, wir aber haben von diesem Satz gar keine Erkenntniß, verstehen ihn sogar nicht einmal, weil wir die Merkmale Seyn und Nichtseyn, die in der Vorstellung der Veränderung liegen, nur durch das Merkmal der Zeit verknüpfen können, eine Vermittelung, die uns bei den Dingen an sich fehlt, indem die Zeit, wie wir bewiesen haben, nur ein Merkmal unserer Anschauungen als solcher ist).

„Wie andere Wesen die Veränderungen um und an ihnen merken und bezeichnen, sey ihnen überlassen; für uns hat das Maaß der Zeit nicht anders als einen menschlichen, d. i.

Ver-

Verstandeswerth." (Freilich kennen wir die Formen anderer mit Vorstellungsvermögen begabter Wesen nicht, und wissen also nicht, ob sie in der Zeit oder in einer andern Form anschauen, auch hat diese Untersuchung für uns keinen Werth; nur sehe ich nicht ein, wie Herr Herder menschlichen Werth, d. h. Werth für Menschen, durch Verstandeswerth erklären kann; man könnte sich recht gut Wesen mit Verstand begabt denken, die doch eine andere Form der Sinnlichkeit hätten.) „Meinen Sinn formt die Zeit nicht" (wer hat denn das behauptet? Die Zeit giebt dem innern Sinne nicht die Form, sondern sie ist seine Form, d. i. eine in seiner eigenthümlichen Beschaffenheit gegründeten Vorstellung, die an den durch ihn gegebene Vorstellungen sich findet) „und dem gezählten Objekt liegt nichts daran, wie wirs messen und zählen." (Ich kann gar nicht begreifen, was das hier soll. Herr Herder mag es mir verzeihen, es scheinen mir leere Worte zu seyn). „Entweder sagen die Ausdrücke: Form unsers innern Sinnes, formale Bedingung aller Erscheinungen nichts, oder sie sagen etwas sehr Gemeines, nämlich, daß wir in der Zeit leben, daß unsre Gedanken und Empfindungen einander

folgen. Die Zeit als Zeit aber formt nicht sie; sondern sie geben Form, d. i. den Begriff der Zeiten." (Dieser letzte Satz ist freilich sehr absprechend und das nicht auf die artigste Art; allein das was ich im Vorhergehenden gesagt habe, wird hinreichend seyn, dem Leser zu zeigen, in welchem Sinne Kant die vom Verf. angeführten Ausdrücke nimmt, und es wird nicht schwer seyn, über den Werth der Behauptung der Kritik und Metakritik zu entscheiden).

* * *

In einem Anhang zur Metakritik über die Vorstellungen Raum und Zeit S. 127 und folg. will Herr Herder das Räthsel lösen, warum Kant seine Theorie dieser Vorstellungen aufgestellt hat, nämlich um die apodiktische Gewißheit der Geometrie und Arithmetik zu erklären. Daß Kant durch das Nachdenken über die den mathematischen Sätzen zukommende apodiktische Gewißheit auf seine Theorie des Raums und der Zeit gekommen sey, hat er selbst gesagt; so wie meines Erachtens durch diese Theorie die Gwißheit der genannten Wissenschaft auch wirklich völlig erklärt wird. Herr Herder ist frei-

lich dieser letztern Meynung nicht, weil der Mathematiker in der Geometrie seine Sätze an Figuren, die er im Raume verzeichnet, demonstrirt, und seine Wahrheiten nicht aus dem Begriff des Raums und einer Definition desselben ableitet. Was soll man nun dazu sagen? doch wirklich nichts anders, als Herr Herder hat Kant durchaus nicht verstanden. Kant beweist die Eigenthümlichkeit der mathematischen Methode grade daraus, daß der Mathematiker nicht wie der Philosoph blos mit Begriffen sich beschäftigt, sondern diese in einer (reinen) Anschauung darstellt, daß er d e m o n s t r i r t. — Eine Definition des Raums? Dieser ist eine Anschauung und wird seiner Natur nach keine Definition (einen ihn erschöpfenden, vollständigen Begriff) zulassen. Dies gilt auch von der Arithmetik in Rücksicht auf die Vorstellung der Zeit. Beide Vorstellungen, Raum und Zeit, sind Anschauungen, und weil sie nothwendige Sätze geben, so bürgt uns dies ihren Ursprung a priori. — Ferner erklärt er die Ausdrücke: Anschauungen a priori, Formen der Sinnlichkeit, transcendentale Aesthetik für h e r b e i g e z w u n g e n e M i ß g e s c h ö p f e d e r S p r a c h e, f ü r I n h a l t l o s e, s i c h s e l b s t w i d e r s p r e c h e n d e, ü b e l g e f o r m t e W o r t e; und

beweist dies an der Benennung: Transcendentale Aesthetik. Diese ist nach ihm: Philosophie des gefühllosen Gefühls. Freilich wenn dies die Bedeutung wäre, so wäre es Unsinn, ein solches Wort zu brauchen. Kant hat sich aber über diesen Ausdruck Kritik der reinen Vernunft S. 35 und folg. erklärt, eine Erklärung, die an sich so deutlich ist, daß wir dem, der demungeachtet noch dies Wort durch Philosophie des gefühllosen Gefühls übersetzen kann, nichts weiter darüber sagen können und mögen. — Auch darüber, wie man sich Anschauungen a priori, Formen der Sinnlichkeit vorzustellen habe, ist oben von uns so weitläuftig geredet worden, daß, wenn wir hier etwas hinzusetzen wollten, wir nur den Leser ermüden würden. Wenn Herr Herder sagt: Formten sie auch die Sinne, wovon werden s i e dann geformt? so ist diese einzige Phrase bei dem unterrichteten Leser schon hinlänglich, um zu zeigen, daß Herr Herder die ersten Sätze der Kritik nicht versteht, die er doch mit so viel Bitterkeit und Anmaßung widerlegen will.

Der folgende Abschnitt der Metakritik führt den Titel: Construktion der Begriffe des Raums und der Zeit mit einander durch ein Drittes. Der Verf. braucht den Ausdruck Construktion hier in der Bedeutung sinnliche Darstellung, das dritte was die Begriffe Raum und Zeit seiner Meynung nach construirt, ist der Begriff der Kraft. Wir haben oben dargethan, daß Raum und Zeit Anschauungen sind, und daß in ihnen wohl Constuktionen von Begriffen statt finden, daß sie aber selber nicht construirt werden können; übrigens wäre auch nicht abzusehen, wie Raum und Zeit, wenn sie Begriffe wären, durch einen dritten Begriff, Kraft, construirt werden können.

Ohne uns jetzt über die Begriffe des Seyns und der Existenz näher einzulassen, da wir in der transcendentalen Logik noch einmal auf dieselben kommen, wollen wir blos Herrn Herder Schritt vor Schritt folgen und seine vorgetragenen Gründe beleuchten.

1. „Seyn ist der Grund aller Erkenntniß. Wo nichts ist, erkennet nichts und wird nichts erkannt: darüber kann nicht philosophirt wer-

den. Nichts ist ein Unbegriff; selbst das Wort wäre nicht da, wenn man nicht mit ihm ein Etwas (Ichts) wegräumte?" (Der Idealist würde dagegen einwenden, daß um Erkenntnisse zu haben, freilich das erkennende Wesen sich selbst als existirend betrachten muß; allein daß daraus nichts für die Existenz von Objekten folgt, die vom erkennenden Wesen verschieden sind. Sollte Herr Herder antworten, in dem Begriff der Erkenntnisse liegt schon der Begriff der Existenz der erkannten Objekte, so erinnert der Idealist mit Recht, daß erst bewiesen werden muß, daß wir Erkenntnisse haben, ehe man daraus auf die Existenz der erkannten Objekte schließen kann. — Der Idealist wird sagen, es ist Täuschung, daß man Vorstellungen, die blos Modifikationen des vorstellenden Subjekts sind, für Erkenntnisse, durch Objekte gewirkt, hält; er wird die Beziehung der Vorstellungen auf ein Objekt, wodurch diese erst Erkenntnisse werden, für Täuschung, und ungegründet, erklären. — Also philosophiren ließe sich doch wohl über diesen Punkt. — Auch könnte man den Ausdruck: Wo nichts ist, erkennet nichts und wird nichts erkannt, sehr in Anspruch nehmen, denn Wo setzt Existenz im

Raume voraus, und es ließen sich wohl erkennende Wesen denken, die nicht im Raume sind, und Dinge erkennen, die gleichfalls nicht im Raume sich befinden. — Nichts ist ein Unbegriff, auch das ist nicht richtig, Nichts ist eben sowohl ein Begriff als sein Correlatum Etwas.)

2. „Seyn ist also auch der Grundbegriff der Vernunft und ihres Abdrucks der menschlichen Sprache. Keine Wahrnehmung, kein Begriff in ihr, er betreffe Sache oder Beschaffenheit, Zeit und Ort, Thun oder Leiden kann gedacht werden, ohne daß ihm ein Seyn, das man zeigt oder voraussetzt, zum Grunde liegt. Das Seyn knüpft jedes Urtheil des Verstandes; keine Regel der Vernunft kann ohne ein Seyn gedacht werden. Erscheinung führt auf Täuschung; die Worte Daseyn, Gegenstand, Wahr, Wissen, Wesen u. s. bezeichnen ein Daseyendes, Gewisses, Vestes." (Man muß einen Unterschied zwischen der logischen Copula ist, und zwischen dem ist, das die Existenz bezeichnet, machen. Die Copula ist zeigt die Verbindung im kategorischen Urtheil an, und da kategorische Urtheile die Materie der hypothetischen und disjunktiven Urtheile sind,

alle Urtheile aber nothwendig entweder katego-
rische oder hypothetische oder disjunktive Ur-
theile seyn müssen, so liegt jedem Urtheil das
logische Seyn mittelbar oder unmittelbar
zum Grunde. Da nun ferner die Sprache Ur-
theile enthält, so wird der Begriff des logischen
Sinns überall in der Sprache angetroffen wer-
den müssen. Von diesem logischen Sinn über-
all auf reale Existenz schließen wollen, ist ein
Sprung. — Gegen den Satz: Erscheinung
führt auf Täuschung, die Worte Daseyn, Gegen-
stand, Wahr, Wissen, Wesen u. s. w. bezeichnen
ein Daseyendes, Gewisses, Vestes, — kann man
erstlich mit Recht einwenden, daß wenn die in
der Sprache befindlichen Zeichen Daseyn, Ge-
genstand u. s. w. auf bezeichnete Dinge sich be-
ziehen, dies doch auch von Täuschung und Er-
scheinung gilt, und zweitens kann man ihm
folgende Stelle aus Kant entgegen stellen: Eine
jede menschliche Sprache hat von den Zufällig-
keiten ihres Ursprungs, einige nicht zu ändernde
Unrichtigkeiten, und es würde grüblerisch und
unnütz seyn, wo in dem gewöhnlichen Gebrau-
che gar keine Misdeutungen daraus erfolgen
können, an ihr zu künsteln und einzuschränken,
genug, daß in den seltnern Fällen einer höher

gesteigerten Betrachtung, wo es nöthig ist, diese Unterscheidungen beigefügt werden).

3. „Dies Seyn, Ichts, Etwas, offenbaret sich durch Kraft, sonst wäre es Nichts. (In der vorhergehenden Nummer war vom logischen Seyn die Rede, jetzt spricht der Verf. von der realen Existenz. Sollen wir (Menschen) von einem existirenden Gegenstand eine Vorstellung haben, so muß dieser Gegenstand uns afficiren, eine Veränderung in uns hervorbringen. Diese Veränderung ist offenbar eine Wirkung, die wir von dem existirenden Gegenstand als Ursach ableiten. In so fern wir einen existirenden Gegenstand als Ursach betrachten, legen wir ihm Kraft bei. — Allein der Idealist, der die Existenz von unserm Ich verschiedener Gegenstände leugnet, erklärt auch den Begriff der Kraft für Täuschung; und ferner können wir uns, wenn gleich dies bei Menschen nicht der Fall ist, doch auch erkennende Wesen denken, bei denen Vorstellungen der Gegenstände nicht durch ein empfängliches (sich leidend verhaltendes), sondern durch ein thätiges Vermögen hervorgebracht würden. — Aber auch einmal zugestanden, daß in Rücksicht der Menschen,

die durch ihre Receptivität nur von existirenden Gegenständen Vorstellungen erhalten, in so fern diese auf sie wirken, wir den Gegenständen Kraft zugestehen müssen, so bezieht sich diese Kraft nicht auf ihre Existenz an sich, sondern in so fern wir sie uns als existirend vorstellen. *) Dann fließt aber der folgende Satz des Herrn Herder nicht aus dem vorhergehenden, wie er doch meynt. Er fährt nämlich fort: „Kraft seiner selbst (woher es auch diese Kraft habe) ist es da, und dauert." (Wir wollen diesen Satz näher beleuchten: Zuvörderst schiebt Herr Herder in dem Begriff der Existenz das Merkmal des Raums und der Zeit ein; durch den Ausdruck: es ist da, und es ist dauernd; allein woher will er denn zeigen, daß jedes existirende Ding im Raume und in der Zeit seyn muß. Aus dem bloßen Begriff der Existenz er-

*) Ich brauche wohl für Kenner der kritischen Philosophie nicht zu erinnern, daß ich hier ad hominem argumentire; denn den Satz, daß die Existenz nicht ein neues Prädikat der Dinge, sondern ein Verhältniß derselben zu unserm Erkenntnißvermögen bezeichnet, den die Kritik aufstellt, wird Herr Herder nicht zugestehen.

giebt sich nicht der Begriff der Kraft, der Begriff der Kraft schließt den Begriff der Existenz in sich, aber nicht umgekehrt, der Begriff der Existenz den Begriff der Kraft. — Kraft ist der innere Grund der Existenz einer Wirkung; daß etwas durch ein anderes gewirkt werde, setzt die Existenz dieses andern offenbar schon voraus. Herr Herder kann also mit dem einfachen Begriff der Existenz nichts ausrichten, daher schiebt er ihm die Merkmale des Orts und der Dauer unter. Einen Gegenstand, den ich im Raume oder in der Zeit wahrnehme, muß ich Kraft beilegen, damit er den Raum und die Zeit erfülle). „Daseyn (Da seyn) heißt an einem Ort seyn, ihn behaupten.“ (Ich wünschte wohl, daß man den Ausdruck Daseyn in diesem Sinn immer gebrauchen mögte, obgleich dies nicht geschieht. Dann wären folgende Begriffe und Ausdrücke zu unterscheiden: Seyn für die logische Verbindung der Vorstellungen in einem kategorischen Urtheil; Existenz; und endlich Daseyn [Existenz im Raum]. — Allein dann fällt auch in die Augen, daß aus dem Begriff der Existenz, sich nicht der Begriff des Raums und der Zeit ergiebt). „Wesen heißt verharren an einem Orte, dauern.“ Wir wollen den Ur-

sprung des Worts Wesen, was mir mit dem er war oder es war, ferner mit dem Ausdruck gewesen, und also mit dem Begriff Seyn zusammen zu hängen scheint, ganz übergehen, weil er mit dem philosophischen Sprachgebrauch in keiner Verbindung steht. Wesen und Natur sind verwandte Begriffe. Wir verstehen unter Wesen: das innere Prinzip aller zur Möglichkeit eines Dinges gehörigen Bestimmungen, und unter Natur: das innere Prinzip aller zur Wirklichkeit eines Dinges gehörigen Bestimmungen, so spricht man vom Wesen eines allgemeinen Staatenvereins und von der Natur eines Pferdes. In dem Begriff des Wesens findet sich durchaus das Merkmal der Zeit nicht, denn man spricht ja auch vom Wesen der Gottheit, die man doch nicht in der Zeit setzt). „Wahr ist, was währt und sich bewähret." (Wie kömmt in den Begriff der Wahrheit der Begriff der Zeit? — Die Beurtheilung der folgenden Sätze kann nach dem, was gesagt ist, keine Schwierigkeiten haben; der Verf. schiebt in dem Begriff der Existenz das Merkmal des Räumlichen ein, und verengert ihn dadurch zum Begriff des Daseyns, aus dem nun freilich das hineingelegte Merkmal des Raums und das Erfüllen desselben

durch Kraft analysirt werden kann). „Wo Etwas ist, kann ein anders nicht seyn; es widerstehet, indem es sich selbst bewahret.“ (Was soll nun heissen, es bewahret sich?) „Daher jene Eigenschaften der Undurchdringlichkeit, des Beharrens auf sich selbst u. s. w., die man jeder undurchschauten Masse von Dingen, die man Materie nannte, beilegen mußte. Für so todt man sie hielt, so erkannte man in ihr Kräfte. Selbst der Schattenbegriff (?) Raum ist ohne den reellen Begriff Daseyn nicht denkbar. Nur weil ein Ort ist und Etwas in ihm ist, wird neben ihm Raum, wo ein anders seyn kann.“ (Wir haben oben in der Theorie des Raums dargethan, daß die Vorstellung des Orts die Vorstellung des Raums voraussetzt). „Daseyn giebt den Begriff des Orts; dieser den Begriff mehrerer vieler, unzähliger Orte, also des Raums.“ (Der Begriff des Daseyns schließt das Merkmal des Raums in sich, allein der Begriff des Daseyns entspringt aus der Verknüpfung der Vorstellungen der Existenz und des Orts [eines bestimmten Theils des Raums], eine Verknüpfung die anderweitigen Grund haben muß, und sich aus der Zergliederung des

Begriffs Existenz, der überdies einfach ist, nicht ergeben kann, wie auch schon daraus erhellet; daß man nicht sagen kann: Alles was existirt, existirt im Raume.)

4. „Etwas, was da ist, d. i. seinen Ort mit Kraft einnimmt, kann ihn auch ändern. Durch eine größere Kraft von demselben vertrieben oder durch eigene innere Kraft geregt, kann es ihn verlassen und einem andern räumen. Dies geschieht durch Bewegung, einer Wirkung der Kraft im Raume. Durch Bewegung wird also der Raum gemessen, dem Scheine nach gleichsam getheilt, der Wahrheit nach aber nur neu bestimmt, d. i. es werden in ihm neue Orte bestimmt, zu deren Bestimmung Er nichts, das ihn bewohnende Daseyn kräftiger Gegenstände aber alles thut. Sie wirken oder bestehen im Raume" (Bewegung ist Veränderung der Relationen im Raume, jede Wahrnehmung derselben als wirklich, mit andern Worten, jeder sich bewegende Körper setzt eine bewegende Kraft als Ursach voraus. Die Vorstellung der Bewegung enthält die Vorstellungen des Raums und der Zeit, und setzt diese voraus).

5. „Am Begriff der Fortdauer in einem Ort, so wie des Fortrückens an einen andern Ort durch Kräfte entspringt der Begriff der Zeit als ihre Bezeichnung." (Es ist freilich sehr dunkel ausgedrückt, an einem Begriff entspringt ein anderer, kann aber doch nichts anders heissen sollen, als aus dem Begriff der Fortdauer und des Fortrückens entspringt der Begriff der Zeit; d. h. wenn wir die Begriffe der Fortdauer und des Fortrückens, im Raume auflösen, so treffen wir die Vorstellung der Zeit als Merkmal in ihnen an; allein da jede Analysis der Möglichkeit nach eine Synthesis voraussetzt, so setzen auch die genannten Begriffe die Vorstellung der Zeit voraus. — Die Zeit ist nicht die Bezeichnung der Fortdauer und des Fortrückens, und diese letztern sind nicht die bezeichnete Sache, sondern die Zeit ist ein wesentliches Merkmal derselben.) „Nichts todtes gab ihn, auch die Erscheinung als Erscheinung nicht; sondern was die Fortdauer oder die Veränderung bewirkt, Kräfte." (Soll das heißen: Wir würden uns ohne daß wir Veränderungen wahrnehmen, die unser Verstand als Wirkungen von Kräften sich vorstellt, der Vorstellung der Zeit nicht haben bewußt

werden können, so kann man dies zugestehen, allein deshalb bleibt es immer ausgemacht, daß die Vorstellung der Veränderung der Möglichkeit nach die Vorstellung der Zeit voraussetzt; übrigens trägt die Vorstellung der Kraft gar nichts, weder zur Vorstellung der Zeit noch der Veränderung in derselben bei. Was der Verf. mit dem: „Erscheinung als Erscheinung, gab nicht die Vorstellung der Zeit," will, sehe ich nicht ein; die kritische Schule behauptet gegen ihn, die Vorstellung der Zeit kömmt den Anschauungen nur zu, in so fern sie Anschauungen sind, d. h. in so fern sie die Form unsers Anschauungsvermögens an sich tragen müssen, wodurch also die vorgestellten Gegenstände Erscheinungen werden, die Zeit kömmt den Erscheinungen nur als Erscheinungen zu. Diesem Satz stellt der Verf. den entgegengesetzten ohne allen Beweis entgegen. Vielleicht aber will er sagen, wir werden uns der Vorstellung der Zeit weit eher bewußt, als wir auf die Vermuthung kommen, daß unsere Anschauungen uns nicht Gegenstände an sich, sondern nur Erscheinungen derselben, vorstellen; und dies ist freilich keinem Zweifel unterworfen; aber wir haben auch schon sehr oft erinnert, daß bei Aufsuchung der Ele-

mente

mente unserer Erkenntnisse es gar nicht darauf ankommt, auf welchem Wege und nach welcher Folge wir uns der Vorstellungen abgesondert deutlich bewußt werden, und daß beide Untersuchungen sehr gut neben einander bestehen können). „Alle drei Begriffe (nämlich Raum, Zeit und Kraft) schließen sich also aneinander, erläutern einander; Sein aber, d. i. kräftiges Daseyn zur Fortdauer ist der gegebene Grundbegriff, die Wurzel von allen." (Mit diesem Grundbegriff sieht es nun übel aus. Herr Herder löst seinen Begriff des Seins auf, und findet in ihm die Merkmale der Kraft, des Raums und der Zeit; allein wer wird ihm den ohne Beweis zugestehen, daß in dem Begriff des Seins (man mag ihn nun da unter logische Position oder Existenz verstehen,) diese Merkmale enthalten sind; wenn man freilich vorher Merkmale zu einem Begriffe verbunden hat, so kann man diese durch die Analysis wieder daraus ableiten, aber dann muß ja die Synthesis selbst erst begründet werden. Bisher haben alle Philosophen den Begriff der Existenz für einfach erklärt, wie kömmt er denn nun in ihm zum Merkmal der Kraft, des Orts und der Zeit?) „Und so dürfen wir sicher und gewiß die erste

Genealogie menschlicher Verstandes-
begriffe also construiren:
Erste Kategorie menschlicher Verstan-
desbegriffe

Sein,

Daseyn, Dauer,

Kraft

aus welchen die Nebenbegriffe des Raums und
der Zeit von selbst hervorgehn." (Dieser Stamm-
baum hat mit mehreren seiner Brüder gemein,
daß in ihm sich Bastarde eingeschlichen haben.)

6. „Die Mathematik beschäftigt sich mit die-
sen drei Begriffen, Raum, Zeit und Kraft;
wie beschäftigt sie sich mit ihnen? Nicht anders,
als daß sie Kräfte als Verhältnisse zu einander
im Raum und in der Zeit setzet, und solche als
ihre eigene Ideen nach Zahl und Maas con-
struirt. Selbst die Linie wird ihr nicht ein tod-
tes Aggregal aus Punkten, sondern durch Be-
wegung Eines Punkts zum andern, d. i.
von Grenze zu Grenze; die Fläche nicht aus
Linien, sondern aus Körpern, die mit Flächen
enden. An Himmel und Erde hat sie ihre Auf-
gaben aufgelöset, wenn sie in Punkten oder
Massen Kräfte und Zeit in Verhältnissen
zeigt." (Kant hat in seiner Kritik der reinen

Vernunft seine Theorie von Raum und Zeit unter andern auch dadurch bewährt, daß er zeigt, wie aus ihr sich die Möglichkeit der reinen Mathematik ergiebt, Hr. Herder versucht mit seiner Theorie das nämliche; mit welchem Glück wollen wir sehen. Zuvörderst leugne ich, daß die Mathematik die Begriffe von Raum und Zeit brauche, der Mathematiker zergliedert diese Begriffe nicht, sondern er stellt anschaulich dar, er construirt, und also beschäftigt er sich mit den Anschauungen des Raums und der Zeit. Der Begriff der Kraft gehört gar nicht in die reine Mathesis, und wenn man sich desselben in der angewandten bedient, so geschieht dies doch nur immer in so fern, als die Kraft als Größe (Quantum) betrachtet wird. Es ist ganz unrichtig, daß der Geometer, z. B. Kräfte als Verhältnisse zu einander im Raum setzt; Hr. Herder stützt sich zwar darauf, daß man bei der Construktion der Linien, dieselbe durch die Bewegung eines Punktes erzeugt, wo diese Bewegung seiner Meinung nach Kraft erfordert. Allein Kant hat schon in seiner Kritik der reinen Vernunft S. 154. über diesen Gegenstand gesprochen, eine Stelle, die Hrn. Herder entgangen seyn muß. Kant sagt

nämlich, daß wir uns keine Linie, keine Flächen und Körperfiguren vorstellen können, ohne sie zu beschreiben; diese Bewegung eines Punktes zur Beschreibung einer Linie, einer Linie zur Beschreibung einer Fläche und einer Fläche zur Beschreibung eines Körpers ist eine Handlung des Subjekts, nämlich der produktiven Einbildungskraft desselben, in so fern diese das Mannigfaltige in der äußern Anschauung successiv verbindet. Von dieser Bewegung als Beschreibung eines Raumes unterscheiden wir mit Recht die Bewegung eines Objekts im Raume. Diese letztere gehört nicht in eine reine Wissenschaft, folglich auch nicht in die Geometrie, weil daß Etwas beweglich sey, nicht a priori, sondern nur durch Erfahrung erkannt werden kann. — Beiläufig müssen wir noch erinnern, daß wir nicht einsehen, warum Hr. Herder nicht die Fläche durch Bewegung einer Linie beschreiben will, sondern sie als Grenze der Körper darstellt, (seine Ausdrücke in diesem Satz sind außerdem schlecht gewählt, und geben einen völlig unwichtigen Sinn), da er doch die Linie durch Bewegung eines Punkts darstellt. Ich will bei dieser Gelegenheit doch ein Paar Worte über die Erklärung der Punkte, Linien, Flächen und

Körper in der Geometrie sagen. Die Geometer nämlich schlagen bei diesen Gegenständen einen verschiedenen Weg ein; einige fangen vom Punkte an, und lassen durch die Bewegung desselben die Linie, durch die Bewegung der Linie die Fläche u. s. w. entstehen, und stützen sich mit Recht darauf, daß wir Linien, Flächen und Körper uns eigentlich nur deutlich vorstellen können, wenn wir sie beschreiben. Bei dieser Art des Vortrags aber stößt man auf die Schwierigkeit, daß der Schüler sich den Punkt als ein Ding ohne alle Ausdehnung vorstellen soll, von den er durchaus keine Vorstellung erlangen kann, als in so fern er ihn sich als Grenze der Linie denkt. Schlägt man den andern Weg ein, so begrenzt man den unendlichen Raum nach allen Seiten und erhält den geometrischen Körper, dessen Grenzen Flächen sind, die Fläche hat wiederum Linien und die Linie Punkte zu Grenzen, wodurch wie ich glaube, diese Begriffe deutlicher werden. Eigentlich hat man auch im letzten Fall alle diese Dinge beschrieben, man muß, wenn man den unendlichen Raum zu einem geometrischen Körper begrenzen will, auch Flächen und Linien beschreiben, so daß also der

oben angeführte Satz des Kants, daß man von den geometrischen Gegenständen nur durch Beschreibung des Raums deutliche Vorstellungen enthält, seine Richtigkeit hat. — Ich pflege daher beim Vortrage der Geometrie, von dem unendlichen Raum durch Begrenzung bis auf den Punkt herabzusteigen und sodann umgekehrt von der Bewegung des Punkts, der Linien und der Fläche zum Körper aufzusteigen. — Daß die Geometrie auf Himmel und Erde angewandt werden kann, wie Hr. Herder zu Ende dieses Abschnitts sagt, ist richtig, aber ich kann nicht begreifen, was das hier soll).

7. „Wie kann es auch anders seyn, da diese drei Begriffe das Maas aller Dinge, die drei Dimensionen sind, nach denen unser Verstand rechnet?" (Beim ersten Lesen ist diese Stelle sehr unverständlich, weil man verleitet wird zu glauben, daß von den drei Dimensionen des Raums die Rede sey, und nur erst in der Folge wird man inne, daß der Verf. von der dreifachen Größenschätzung, von den extensiven, protensiven und intensiven, spricht, welche er Dimensionen nennt, und diese Benennung verführt ihn, wie wir weiter unten sehen, sie

mit der dreifachen Ausdehnung des Raums zu verwechseln). „Das Neben- Nach- und Durcheinander oder Ineinander hat die Natur in unserm Bau construirt." (Unser Bau, soll das heißen unser Körper?) „Ohne Begriffe von Raum, Zeit und Kraft, daß Dinge neben- nach- und durcheiander seyn können, wäre keine menschliche Vernunft denkbar." Vernunft (das Wort als gleichbedeutend mit Verstand in weiterer Bedeutung genommen,) überhaupt als das Vermögen der Verbindung des Mannigfaltigen in eine Einheit des Bewußtseyns wäre ohne die Vorstellungen der Neben und Nach wohl denkbar, denn diese Vorstellungen sind nicht in unsrer Art zu denken, sondern in unserer Art anzuschauen gegründet; aber freilich liegt es in der menschlichen Natur (wenn gleich nicht in seinem Denk- sondern in seinem Anschauungsvermögen, daß er Vorstellungen vom Neben- und Nacheinander hat). „Laßt uns sehen, wie jede dieser drei Dimensionen, die andere gleichsam beschließt und beschränkt." Nun zeigt Hr. Herder, daß die Vorstellung des Raums, vorzüglich durch den Sinn des Gesichts und die der Zeit durch den Sinn des Gehörs gegeben werden. Wir wollen ihm dies

gern zugestehen, obgleich daraus nicht folgt, daß Raum und Zeit durch Empfindung gegeben werde, und nicht a priori im Gemüth gegründet sey. Darauf fährt er fort: „Gesicht und Gehör, Raum und Zeit durch Kraft vereinigt. Gesicht und Gehör bestimmen und beschränken unaufhörlich einander, und geben dadurch der reinern Kraft die beide zusammenfaßt, selbst Raum und Zeit.“ (Wie das Gehör das Gesicht beschränkt und umgekehrt durch dieses beschränkt wird, sehe ich nicht ein; und den Satz, beide geben dadurch, daß sie einander beschränken, der innern Kraft die beide zusammenfaßt, selbst Raum und Zeit, verstehe ich nicht. Versteht der Verf. unter der innern Kraft, diejenige, welche die Vorstellungen des Gesichts und Gehörs zusammenfaßt, den Verstand oder die Einbildungskraft? welches von beiden er aber auch annehmen mag, so ist nicht einzusehen, wie diese dadurch selbst Raum und Zeit erhält, daß Gesicht und Gehör sich beschränken). „Bewegung, Folge bringt Leben ins todte Neben einander durch Kraft.“ (Hier wird Leben im ästhetischen aber nicht im physiologischen Verstande genommen.) „Mittel, Anfang, Ende als gegenwärtig und verbunden gedacht,

führen zum Begriff der Ursach durch Kraft." (In den Vorstellungen Anfang, Mittel, Ende liegt gar nicht der Begriff der Ursach und auch kein Begriff der Kraft, alle drei geben nichts als die Vorstellung einer bestimmten, begrenzten Zeitreihe). „Da ich mir also keine Folge ohne diese Drei denken kann, indem mein gegenwärtiges Moment ein voriges endet, und zugleich ein künftiges anfängt: so werden Raum, Zeit und Kraft dadurch Eins, d. i. sie fließen selbst in-einander." (Was für ein Beweis! Ich werde gewahr, daß mein Zustand des Nachdenkens anfing, dauerte, endete, wie gehört dazu die Vorstellung des Raums? und wie können denn Raum, Zeit und Kraft je eins werden, in einander fließen). „Die Zeit hat den todten Raum belebt, der Raum hat das Vergangenene so wie die Zukunft zur Gegenwart gemacht, und da beides nicht ohne Kraft geschehen konnte, auch ohne lebendige Kraft nicht vorgestellt werden kann, so begreift die Seele, d. i. sie umfasset, verstehet in Vielen ein Eins; ein Eins ein Nach- und Nebeneinander, daß nicht als durch ein drittes, das Sein, die lebendige Kraft entstehen konnte." (Die Zeit belebt den Raum! der Raum macht das

Vergangene und die Zukunft zur Gegenwart! begreifen, hieß sonst aus Gründen erkennen, Hr. Herder erklärt es durch in Vielem ein Eins umfassen oder verstehen, da möchte wohl die Erklärung einer neuen Erklärung bedürfen; und in dieser Art geht der Vortrag fort). Alle unser Vorstellen, Bilden, Einbilden, Verlangen, Wollen, Begehren beziehet sich auf diese Drei, und wird aus ihnen (wie denn so? Ich will mich von religiösen Aberglauben befreien, wie wird dies Wollen aus der Vorstellung des Raums? oder wie hängt es überhaupt mit der Vorstellung des Raums zusammen,) Raum und Zeit aber sind nichts als Medien, in denen Kraft wirket. Drei Dimensionen unsers Daseyns nach der Organisation unsrer Natur, die selbst eine nach- und neben-einander wirkende Kraft ist. Staunende oder angestaunte Anschauungen ohne Gegenstand, Danaidenfässer leerer und immer leerern Formen verschwinden hiebei gänzlich. (Es wird mir bei einem solchen Vortrage hochtönender leeren Worte wirklich schwer, nicht die Anmerkung zu machen, daß Hr. Herder in einem durchlöcherten Faß Wasser schöpft. Eine solche Unbestimmtheit der Worte, eine solche Verkettung

von Bildern der Einbildungskraft, die der Verf. fälschlich für Verbindungen des Verstandes und Einsichten der Vernunft hält, hat man bis jetzt bei keinem Gegner der kritischen Philosophie angetroffen; aber schwerlich hat auch einer derselben eine größere Anmaßung gezeigt).

8. „Durch ein reelles Sein, das ihnen vorausgehen muß, werden sie gegebene Maaße des Daseyns, Dimensionen. Zwei dieser Dimensionen Raum und Zeit ohne Inhalt construiren nichts, als etymologisch das Wort Langeweile," (wie witzig! aber wie so gar nicht treffend, wer hat denn gesagt, daß Raum und Zeit construiren; im Raum und Zeit werden durch die produktive Einbildungskraft Begriffe construirt.) „Durch ein Drittes, das beide setzt, bestimmt, ordnet und in sich selbst darstellt, werden sie modi einer organischen Kraft. Hülfsbegriffe zum Begriff einer Substanz, eines Wesens. (Wenn dies etwa heißen soll: Raum und Zeit an sich, ohne daß sie durch etwas was uns durch Empfindung gegeben wird, erfüllt werden, liefern an sich keine Erkenntnisse wirklicher Gegenstände, nur dadurch, daß sie an Vorstellungen von Gegenständen, die auf uns

wirken und also Kräfte äußern, sich finden, werden sie Merkmale unserer Erkenntnisse, und bestimmen so den Begriff der für uns erkennbären Wesen, Substanzen und organischen Wesen; so ist es völlig richtig, aber genau auch das, was die kritische Philosophie lehrt, nur daß Herr Herder sich sehr dunkel ausgedrückt hat).

9. „Organische Kraft; darf das Wort genannt werden? Es darf und muß, da wir ohne dasselbe vom Daseyn und Beharren keinen reellen Begriff haben. (Zuvörderst entsteht die Frage: Was heißt organische Kraft? Herr Herder hat diesen Begriff selbst nicht erläutert. Organische Kraft ist die Kraft, die einem organischen Wesen als solchem zukommt. Organisch aber ist ein Wesen, das zum Leben zweckmäßig eingerichtet ist. Der Begriff des Organischen enthält also den Begriff der Zweckmäßigkeit in sich. Der Satz nun: Ohne organische Kraft würden wir vom Daseyn und Beharren keinen vollen Begriff haben, *) kann doppelt verstan-

---

*) Herr Herder sagt zwar: ohne dasselbe (das Wort organische Kraft); allein das soll doch wohl heissen, ohne die durch dies Wort bezeichnete Sache.

den werden; entweder: ohne daß wir als erkennende Subjekte organische Kräfte besitzen, organisirt sind, können wir keine reellen Begriffe vom Daseyn und Beharren haben; oder: dies letztere kann nicht statt finden, wenn nicht die erkannten Objekte organische Kräfte haben. — Was die erstere Bedeutung betrifft, so lehrt freilich die Erfahrung, daß wir durch den organischen Bau unsers Körpers sinnliche Eindrücke von äußern Gegenständen erhalten, und man kann zugestehen, daß wir auf diese Weise (mittelbar und unmittelbar) zu allen unsern Vorstellungen und Erkenntnissen gelangen; allein dies wissen wir blos durch Erfahrung, und diesen Satz aus den bloßen Begriffen organischer Kraft, Daseyn, Beharren u. s. w. abzuleiten, mögte wohl vergeblich versucht werden. Aber in dieser Bedeutung nimmt Herr Herder den Satz auch nicht, wie sich dies aus der Folge ergiebt; sondern in der zweiten von uns aufgestellten Bedeutung; und um die Wahrheit seiner Behauptung darzuthun, führt er folgenden Beweis): „Daseyn muß sich offenbaren, wodurch anders als durch Kraft, die in der Wirkung erkannt wird, durch Leben." (Ein Gegenstand, dessen Existenz im Raume, denn so braucht Herr

Herder den Ausdruck Daseyn, wir erkennen sollen, muß auf uns wirken, und also Kraft äussern; ist denn aber wirken, Ursach seyn, und leben einerley? Herr Herder hat zwar oben richtig angemerkt, daß Wirkung im Raume nur als Bewegung vorgestellt werden kann, aber ist denn Bewegung und Leben einerlei? Will Herr Herder mit jenem alten Philosophen behaupten, der Magnet lebe, weil er Eisen an sich zieht? Doch der Verf. giebt noch andere Gründe) „Es (das Daseyn) muß sich von dem was es ist, unterscheidend sondern; wodurch geschieht dies als durch abstoßende, scheidende, sondernde Kräfte. (Das ist sehr mystisch ausgedrückt. Wir unterscheiden die Gegenstände im Raume von einander, nach den verschiedenen Merkmalen, die wir von ihnen wahrnehmen; chemische Trennung und Verbindung geschieht durch Kräfte der Körper. Was soll aber heißen, das Daseyn muß sich von dem, was es nicht ist, (also dem Nichtseyn) unterscheidend sondern? — Aber auch einmal den Satz zugestanden, daß die Körper Kräfte haben, wodurch sie sich voneinander trennen, sind diese Kräfte denn organische Kräfte?) „Indem es auf seinem Ort beharret und Gestalt hat; wodurch wird ihm

Gestalt? als durch Ordnen des Mehreren zu sich selbst, durch Kräfte." (Ein Krieger hat eine Gestalt, heißt, er nimmt einen bestimmten, begrenzten Raum ein, und dies setzt allerdings Kraft voraus, aber nicht ein Ordnen des Mehreren zu sich selbst. Ordnung setzt Begriffe, Zwecke, einen ordnenden Verstand voraus; diese Zweckmäßigkeit macht freilich ein Merkmal des Organischen, und daher mögte ihn Herr Herder so gern einschieben). „Kraft also, wenn man das Wort nicht im Spiegel sehen, oder als einen Körper zergliedern will, ist Maaß der Realität eines Daseyns von innen, da Raum und Zeit nur von aussen seine Gestalt und Dauer messen und ordnen." (Ganz plom ausgedrückt würde der Satz so heissen: Wenn wir bei den erkennenden Gegenständen nicht die Größe sehen, und diese messen wollen, so müssen wir zweierlei Größe unterscheiden, extensive und intensive; bei jener sind die Theile als außer einander zu betrachten, sie beruhen auf die Vorstellung des Raums und der Zeit [die die Formen unserer Anschauungen und also auch der Erkenntnisse sinnlicher Gegenstände, und andere haben wir nicht, sind], und man unterscheidet sie in extensive Größen (in engerer Be-

deutung) und in pentensive, bei den intensiven Größen findet keine successive Synthesis statt, wie bei den extensiven, sondern sie werden aufeinander apprehendirt, und die Vielheit wird in ihnen als Grad, d. h. als Annäherung zur Negation vorgestellt. Sie beruhen auf Empfindung, und setzen also Kräfte voraus. Dies ist alles unbezweifelt gewiß. — Aber nun der Folgesatz). „In Wirkung offenbaret sich Kraft, ihrer Natur nach gestaltet sie sich, sie organisirt.“ (Wie dieser sich aus dem vorhergehenden ergiebt, ist mir unmöglich einzusehen) „Transcendentalästhetik auf einen verständlichen Begriff zurückgebracht, kann nichts anders als Organik heissen, d. i. Wissenschaft des Seyns, sofern dies nicht etwa nur neben sich Raum und Zeit möglich macht, sondern wie es sich selbst ausdrückt, darstellt, und durch sich Raum und Zeit constituirt. Dies ist das energische a priori; Raum und Zeit als durch sich selbst gegebene Anschauungen betrachtet, heben das wahre Prius des Daseyns dauernder energischer Kraft auf, durch welches sie als äußere Maaße nur werden. (Bei der Größenschätzung können wir nur die drei Arten der Größen, extensive, protensive, und

intensive unterscheiden, wovon die erste auf den Raum, die zweite auf Zeit, die dritte auf der durch Kraft gewirkte Empfindung beruht. Raum und Zeit sind freilich der Möglichkeit nach in unserm Anschauungsvermögen gegründet, allein sie werden erst zu wirklichen Vorstellungen, in so fern wir afficirt werden und Empfindungen erhalten, wodurch also Kräfte sich offenbaren. Dies ist der Sinn der kritischen Behauptungen, und man sieht, daß Herr Herder, wenn man seine Sätze in eine verständlichere Sprache übersetzt, damit zusammenstimmt. Der Hauptirrthum liegt immer darin, daß er meynt, Kant behaupte, Raum und Zeit gingen als angebohrne Vorstellungen, vor aller Empfindung vorher, was, wie wir schon oft gesagt haben, nicht der Fall ist.

10. „Keine vierte giebt es außer diesen drei Dimensionen. Wie das Nebeneinander eine Fläche ausdrücken mag, so ward die Linie nur durch die Bewegung eines Nacheinander; der Körper selbst kann nicht anders als durch Segmente und Radien, mittelst eines Durch- und Ineinander, gemessen und ausgedrückt werden. (Hier macht Herr Herder einen

Absprung. Er verwechselt die drei Arten der Grössenschätzung [extensive, protensive und intensive] mit den drei Dimensionen des Raums [Länge, Breite und Höhe]. Daß es bei wirklichen äußern Gegenständen nur eine dreifache Grössenbestimmung geben kann, zeigt man auf folgende Art: In einer jeden Anschauung eines wirklichen äußern Gegenstandes unterscheiden wir Materie und Form, jene wird uns durch Empfindung gegeben und giebt intensive Größe, die Form ist Raum und Zeit, jener giebt extensive, diese intensive Größe. Daß der Raum drei Dimensionen habe, ist uns a priori gegeben, es läßt sich aber aus dem Begriff einer Form des äußern Sinns nicht analytisch ableiten, eben so wenig, als der Satz, daß die Zeit nur eine Dimension (Länge) hat, aus dem Begriff, daß sie die Form des innern Seyns ist, abgeleitet werden kann. Ganz falsch ist es, wenn Herr Herder behauptet, in der Fläche nur sey ein Nebeneinander, dies ist eben so gut auch der Fall bei der Linie und dem Körper; er hat dies auch selber gefühlt, daher rührt sein schwankender Ausdruck: Wie das Nebeneinander eine Fläche ausdrücken mag; ferner kann man nicht blos die Linie durch Be-

wegung beschreiben, dies gilt auch von der Fläche und dem Körper; durch die Bewegung einer Linie um einen ihrer Endpunkte entsteht ein Kreis, und durch die Bewegung eines halben Kreises um seinen Durchmesser entsteht eine Kugel). „Wie den Raum am hellesten das Auge gab, und die Zeit dem Ohr gehorchte: so ist der Sinn des Maaßes der Kräfte das Gefühl, dem wir auch die meisten Ausdrücke schuldig sind, die dies Maaß bezeichnen. (Nennt man das Vermögen, sich bewußt zu werden, daß man afficirt wird, Gefühl, so hat das Gesagte seine Richtigkeit, nur können wir die Darstellung des Gesagten nicht billigen, auch sollte es wohl Herrn Herder schwer werden, alle die folgenden von ihm aufgestellten Benennungen vom Gefühl abzuleiten). „Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Schwere, Zusammenhang, Anziehen, Zurückstoßen, Form, Gestaltung, das Wort Kraft selbst sind seine Produkte. Und da mehrere Kräfte in einander seyn (?) und ausser sich wirken können; so entspringt nothwendig daraus der Begriff von Bewegung und Ruhe, von Innen und Aussen, von Treiben, Drängen, Zurückdrängen, nebst hundert andern Kräf-

te-bezeichnenden Worten. Statt nichts formender Formen construiren wir also die erste Tafel unsrer Verstandesbegriffe daraus, daß wir selbst sind und daß Etwas ist, also

1.
Seyn
Grundbegriff

2.	3.
Daseyn	Daseyn
giebt	giebt
Dimension des	Dimension der
Raums	Zeit
(extensive)	(protensive)

4.
Wirklichkeit
giebt
Dimensionen der Kraft"
(intensive)

(Diese Sätze lassen sich folgender Gestalt ausdrücken: Soll die logische Position des Seyns, die allen unserm Denken zum Grunde liegt, zum Begriff der Existenz erhoben werden, so müssen uns Gegenstände afficiren, wodurch wir Empfindung erhalten, die eine intensive Größe hat; die wir also auch dem was in der Anschau-

ung des Gegenstandes auf Empfindung beruht, der Materie, beilegen. Ist der afficirende Gegenstand ein äußerer, so finden sich auch an der Vorstellung desselben Raum und Zeit, wodurch derselben extensive und protensive Größe beigelegt wird).

„Oder:

1.

Sein

giebt ein

2.	3.
Neben einander	Nach einander

4.

In und Durch einander."

(Aus dem Begriff des Seins, weder als logischer Position, noch als Existenz ergiebt sich analytisch weder ein Neben, noch ein Nach, noch ein In und Durch einander). „Und organisch in uns selbst gegeben

1.
Bewußtseyn

2.	3.
Gesicht	Gehör
als	als
Organ des Nebenein- ander	Organ des Nachein- ander

4.
Gefühl
Organ des In- und Durcheinander."

(Wo bleibt denn Geruch, Geschmack und Tasten? Der letztere trägt sehr viel zur deutlichen Vorstellung des Raums bei. — Uebrigens ist es dunkel, was der Verf. darunter versteht, das Bewußtseyn ist uns organisch in uns selbst gegeben).

„Das a priori dieser Aller beruhet nicht auf einer Position außer und vor aller Erfahrung, in welcher ich mir diese, mithin mein eigenes Daseyn und die Form meiner Sinnlichkeit ausklügeln müßte, sondern auf einem lebendigen Daseyn in und mit der Erfahrung; denn so bald lebendiges Daseyn gesetzt wird, erfährt es. Es ist sich selbst Erfahrung; ein sich selbst in Raum und Zeit innere Kräfte zusammenfassendes,

offenbarendes Wesen. Das prius und posterius dieses Wesens sind mit einander; denn ohne ein mit ihm gesetztes posterius konnte so wenig ein prius seyn, als dies ohne Jenes." (Hr. Herder streitet auch hier gegen ein Schattenbild; die kritische Philosophie hat nicht behauptet, daß die Vorstellung des Raums und der Zeit außer und vor aller Erfahrung sind; sie haben zwar ihren Grund im Anschauungsvermögen, werden aber als Vorstellungen erst an der durch Empfindung (also durch Erfahrung,) gegebenen Materie erkannt, und ohne daß wir und andere von uns verschiedene, uns afficirende Gegenstände vorhanden, würden wir uns derselben nie bewußt werden. Wenn Hr. Herder aber meint, daß aus dem Begriff eines lebendigen Wesens (wo er unter lebendig wahrscheinlich mit Vorstellungen begabt versteht, das Wort Leben also wieder in einem andern Sinn, wie oben nimmt,) sich ergiebt, daß dasselbe Erkenntnisse haben, noch mehr aber, daß dasselbe Vorstellungen, von Raum, Zeit und Kraft haben müsse, so irrt er, und wird wohl schwerlich diesen Satz beweisen.

Den Aufsatz, aus Leibnitii oper. omn. über Philosophie in der deutschen Sprache, der seiner Meinung nach, einer barbarischen Philosophastrik entgegen arbeitet, und was philosophische Schreibart sey, deutlich und bestimmt lehrt; übergehe ich ganz, weil er nicht den Inhalt des kritischen-Systems, sondern blos die Form der Darstellung betrifft; nur thut es uns leid, anmerken zu müssen, daß Hr. Herder nicht aus Leibnitz gelernt habe, was philosophische Schreibart sey, denn die seinige können wir unmöglich dafür gelten lassen. Sie ist mystisch, dunkel, hart und anmaßend.

Prüfung der Herderschen Metakritik der transscendentalen Analytik.

Kant hatte der beiden specifisch von einander verschiedenen Vorstellungen eines Gegenstandes, Anschauung und Begriff, wegen, das Vorstellungsvermögen in zwei Theile getheilt, in die **Sinnlichkeit** oder das Vermögen der Anschauungen und in **den Verstand**, oder das Vermögen der Begriffe. Sollen wir einen Gegenstand anschauen, so muß uns derselbe afficiren, und dies setzt Receptivität voraus; der Sinnlichkeit kömmt also Receptivität zu; sollen wir Begriffe haben, so müssen wir diese aus den Anschauungen abstrahiren, dazu gehört Selbstthätigkeit (Spontaneität), die dem Verstande zukömmt. Zur Erkenntniß eines Gegenstandes gehört nicht blos, daß ich eine Vorstellung (Anschauung) von ihm erhalte, sondern ich muß **ihn** mir auch durch diese Vorstellung vorstellen, d. h. die Vorstellung auf ihn als Objekt beziehen. Die objektive unmittelbare Vorstellung die zur Erkenntniß eines Gegenstandes erforderlich ist, (die Anschauung) wird mir durch die Sinnlichkeit gegeben, die Beziehung dieser Vorstellung auf den vorgestellten Gegenstand geschieht (wie dies in der Folge deutlich dar-

gethan wird,) durch den Verstand. Beide Operationen, die der Sinnlichkeit und die des Verstandes sind wesentlich von einander verschieden; der Verstand giebt nie, so viel Merkmale er auch zusammen verbinden mag, Anschauungen, und eine Anschauung mit so geringem Grade des Bewußtseyns sie auch vorgestellt werden mag, wird nie dadurch ein Begriff. —

Herr Herder findet diese Eintheilung des Vorstellungsvermögens sonderbar. S. 161. Er sagt, „in der Natur giebt es kein Geschöpf, das aus zwei verschiedenen Stämmen zusammen geleimt wäre, die Thiere wissen von keinen gesetzlichen Widersprüchen ihrer Natur aus Natur, der Natur entgegen, der Mensch allein sollte ein so zusammengeflicktes Geschöpf seyn, dessen beide Enden (wenigstens aus keinem für uns übersehbaren Grunde) zu einander nicht gehörten?" — Das nennt man Argumentiren! — Wo ist denn dadurch behauptet, daß der Mensch aus zwei Naturen zusammen geleimt sey, wenn man sagt, wir unterscheiden im Bewußtseyn zweierlei Art von Vorstellungen, deren Hervorbringung nach ganz specifisch verschiedenen Ge-

setzen geschieht, also äußert sich unser Vorstellungsvermögen auf eine doppelte Art, und diese Aeußerungen lassen sich bis jetzt auf kein gemeinschaftliches höheres Gesetz zurückführen, ob wir gleich die Möglichkeit einer solchen Reduction nicht leugnen wollen. — Aber diese beiden Vorstellungsvermögen sind ja nicht zwei von einander verschiedene Wesen, sondern nichts anders, als zwei verschiedene Relationen unsers Gemüths als innern Grund zweier verschiedenen Wirkungen. — Verbunden werden diese Vermögen dadurch, daß ich sie mir durch die unwandelbare, immer dieselbe bleibende Vorstellung Ich, beilege. — Und ist es denn so unerhört, daß wir Gegenständen zwei verschiedene Kräfte beilegen? Legt nicht selbst der Physiker der Materie die den Raum erfüllt zwei Kräfte, Anziehungs- und Zurückstoßungskraft, bei? die sich warlich nicht auf einander reduciren lassen. Ist denn deshalb jeder physische Körper aus zwei Naturen zusammen geleimt? — Man sieht wohl, Hr. Herder hat keinen deutlichen Begriff von Kräften und Vermögen, denn sonst würde er einsehen, daß da beide Verhältnißbegriffe sind, einem Gegenstande unbeschadet seiner Einheit mehrere derselben beigelegt werden können. —

Ferner verlangt Hr. Herder noch über folgende Fragen von der Kritik der reinen Vernunft Aufschluß, 1) wie die Receptivität eine Grundquelle der Erkenntniße unsers Gemüths genannt werden könne. — Sie ist deshalb Quelle der Erkenntniße, weil die Anschauungen, die sie liefert, zur Erkenntniß der Gegenstände nothwendig erforderlich sind, sie ist eine Grundquelle derselben, weil sie sich aus keiner andern Beschaffenheit des Gemühts ableiten läßt.

2) Wie der äußre Sinn eine Eigenschaft unsers Gemüths genannt werde? Der äußere Sinn ist das Vermögen der Anschauungen von Gegenständen, die von unserm Ich verschieden sind. Er ist also ein Vorstellungsvermögen, gehört dem vorstellenden Subjekt, dem Ich, an, ist also eine Eigenschaft des Gemüths. Ich weiß eigentlich nicht, was hier Schwierigkeiten machen kann. Vielleicht eine Verwechselung des äußern Sinnes als Vorstellungsvermögen mit den Sinneswerkzeugen, die am Körper sich finden; oder vielleicht der Ausdruck Gemüth. Gemüth nennt man im gemeinen Leben die natürliche Anlage des Menschen zum Sittlichen, z. B. wenn man sagt,

der oder jener habe ein gut Gemüth. Kant hingegen nimmt diesen Ausdruck in einer andern Bedeutung, und versteht darunter den innern Grund unsers Erkenntniß- Gefühl- und Begehrungsvermögens; er bedient sich dieses Ausdrucks im Gegensatz von Seele, weil dieser letztere Ausdruck etwas vom Körper verschiedenes bezeichnet, worüber also gestritten werden kann, und er dies durch den Ausdruck Gemüth vermeiden will.

3. Wie dem Verstande bei der ihm unentbehrlichen Receptivität der Eindrücke Spontaneität der Begriffe zugeschrieben werden könne? — Die Funktion des Verstandes beim Bilden der Begriffe, der Urtheile und Schlüsse ist Vereinigung von Mannigfaltigem in eine Einheit des Bewußtseyns. Das Mannigfaltige giebt der Verstand nicht selbst, dies wird ihm durch die Sinnlichkeit, deren charakteristisches Merkmal Receptivität ist, zugeführt; sein Stoff ist also von der Receptivität abhängig, aber die Verbindung desselben zu mancherlei Einheiten ist ihm eigen, geschieht nach ihm eigenthümlichen, in ihm selbst liegenden Gesetzen. Verbindung setzt Thätigkeit voraus, da diese Thätigkeit nun nach seinen eigenen Gesetzen ge-

schieht, so nennen wir sie Selbstthätigkeit (Spontaneität). —

Nachdem Kant in der transscendentalen Aesthetik gezeigt hatte, daß in unserer Sinnlichkeit zwei Anschauungen, Raum und Zeit gegründet sind, die auf der Art und Weise, wie wir Eindrücke erhalten können, beruhen, so geht er zur Transscendentalen Logik fort. — Es läßt sich nämlich erwarten, daß auch in dem Verstande, d. h. in der ihm eigenthümlichen Art seine Funktionen zu verrichten, Vorstellungen werden gegründet seyn. Diese Vorstellungen aufzusuchen und ihren Gebrauch und Misbrauch zu zeigen, ist offenbar ein Geschäft der Kritik des Erkenntnißvermögens, oder wie Kant sie nennt, Kritik der reinen Vernunft. — Die Wissenschaft, die sich mit den Funktionen des Verstandes beschäftigt, heißt Logik. Der Theil der Kritik der reinen Vernunft also, der sich mit Aufsuchung der im Verstande gegründeten Vorstellungen und deren Anwendung zur Erkenntniß beschäftigt, wird den Namen der transscendentalen Logik erhalten. Sie zerfällt in zwei Theile: in die transscendentale Analytik und in die transscendentale Dialektik;

jene löst die Operationen des Verstandes auf, um daraus die in ihm gegründeten Vorstellungen abzuleiten, und ihre Anwendung zu zeigen; diese zeigt, wie der Verstand verleitet werden kann, einen falschen Gebrauch von den in ihm gegründeten Vorstellungen zu machen; deckt also den Schein, der zu Irrthümer verleiten kann, auf. — Die allgemeine Logik unterscheidet sich von der transscendentalen dadurch, daß jene blos die vom Verstande hervorgebrachten Vorstellungen zergliedert, die vom Verstande vorgenommene Verbindungen zur Einheit des Bewußtseyns auflößt, um sich der dabei befolgten Gesetze bewußt zu werden; sie ist blos formal, d. h. sie untersucht blos, was zum Denken als Denken gehört, unbekümmert um den Inhalt des Gedachten; die transscendentale Logik hingegen, welche die aus den Formen des Denkens entsprungenen Vorstellungen aufsucht und ihre Anwendung zeigt, gehört zur materialen Philosophie, denn sie zieht offenbar den Inhalt des Gedachten in Betrachtung. — Die transscendentale Logik setzt die Kenntniß der allgemeinen voraus, weil sie aus den in der letztern aufgestellten Gesetzen, die im Verstande liegenden Vorstellungen ableiten muß; obgleich der logi-

sche Gebrauch des Verstandes (die Analysis der Vorstellungen,) den transscendentalen (die Synthesis derselben) voraussetzt. Die allgemeine Logik wird Erkenntnißquelle der transscendentalen, aber der transscendentale Verstandesgebrauch geht der Möglichkeit nach dem logischen vorher, weil jede Auflösung Verbindung voraussetzt.

Die transscendentale Analytik, theilt Kant in zwei Bücher, in das der Begriffe, und in das der Grundsätze. Es soll dieser Theil der transscendentalen Logik nämlich, die im Verstande gegründeten Vorstellungen, vollständig und systematisch aufstellen. Die im Verstande gegründeten Vorstellungen von Gegenständen, können keine Anschauungen, sondern müssen Begriffe seyn; daher beschäftigt sich der erste Theil mit diesen Begriffen. — Sollen diese Begriffe zu Erkenntnissen dienen, so müssen sie in Urtheilen sich finden; es entsteht also die Frage, giebt es auch reine Urtheile a priori? und welches sind sie? Diese Fragen werden im zweiten Theil der transscendentalen Analytik beantwortet. — Das erste Buch theilt er wiederum in zwei Hauptstücke. Das erste Hauptstück lehrt uns die reinen

nen Verstandesbegriffe aufsuchen, das zweite deducirt die Gültigkeit ihres Gebrauchs. Das erste Hauptstück zerfällt in drei Abschnitte. Der erste zeigt uns, daß der ganze logische Verstandesgebrauch (aus welchem wir, wie oben gesagt, die im Verstande liegenden Begriffe ableiten müssen,) im Urtheilen bestehe; denn das Erkennen eines Gegenstandes durch den Begriff desselben, ist nur durch ein Urtheil möglich, in welchem der Begriff mit der Anschauung in eine Einheit des Bewußtseyns verbunden, und vermittelst derselben auf den Gegenstand bezogen wird. — Der zweite Abschnitt stellt die verschiedenen Arten der Urtheile der Form nach auf, und der dritte legt endlich die hierauf sich gründenden reinen Verstandesbegriffe dar. Gegen den zweiten Abschnitt macht Hr. Herder einige Erinnerungen. Er meint, in allen Urtheilen hätte der Verstand nur eine Funktion, nämlich die des Setzens oder Nichtsetzens, man müsse also blos zwei Arten der Urtheile unterscheiden, bejahende oder verneinende; ob ein Urtheil allgemein, besonders, einzeln, kategorisch u. s. w. sey, sey blos Form der Rede oder Wendung des Urtheils nach Beschaffenheit des Inhalts, oder dem Zusammenhange nach, die nach Umständen,

wovon, als etwas Empirischem doch hier abstrahirt werden solle.

Wir unterscheiden in der Logik Form und Materie eines Urtheils. Was zu einem Urtheil als Urtheil gehört, macht die Form desselben aus; die zu einem Urtheil verbundenen Vorstellungen sind die Materie desselben. Die Materie des Urtheils kann dem Verstande anderweitig gegeben werden, die Form rührt von ihm her, ist ein Produkt seiner Spontaneität. Begriffe also, welche aus der Form eines Urtheils entspringen, sind a priori; sie sind in der Handlung des Verstandes beim Bilden der Urtheile selber gegründet. — Es kömmt also nur darauf an, genauer zu bestimmen, was zu einem Urtheil als Urtheil gehört. Ein Urtheil ist, wie die Logik lehrt, die Verbindung mehrerer Vorstellungen in eine Einheit des Bewußtseyns; alle Fragen nun, die der Verstand aufwerfen muß, um solche Vorstellungen zu einem Urtheil zu verbinden, gehören zur Form des Urtheils. Da entsteht nun zuvörderst die Frage, nachdem was verbunden werden soll, gilt die Verbindung für eins, oder mehrere, oder alle? Dies giebt die Quantität des Urtheils, wodurch diese in einzelne, besondere und

allgemeine zerfallen. Die zweite Frage ist: findet eine Verbindung in eine Einheit des Bewußtseyns Statt oder nicht? Dies giebt die Quantität der Urtheile, wonach diese entweder bejahend oder verneinend sind. Drittens kann man fragen, in wie fern lassen sich die Vorstellungen eines Urtheils verbinden oder nicht verbinden, wodurch das Verhältniß (relatio) der Vorstellungen, die verbunden werden sollen, bestimmt wird; hieraus entspringt die Relation und die Eintheilung der Urtheile in kategorische, hypothetische und disjunktive. Endlich viertens, kann ich noch das Verhältniß des ganzen Urtheils zum urtheilenden Subjekt untersuchen; ich kann fragen: Mit welcher Gewißheit sprichst du das Urtheil aus, ist die Verbindung oder Nichtverbindung möglich, oder wirklich, oder nothwendig, welche Bestimmung wir die Modalität eines Urtheils nennen.

Es ist nicht zu leugnen, daß es schwierig ist, zu begreifen, daß es nicht mehr als diese 4 Momente des formalen Unterschiedes der Urtheile geben kann. Vielleicht macht folgende Vorstellung die Sache deutlicher. Ein jedes Urtheil spricht über die Verbindung des Mannig-

faltigen in eine Einheit des Bewußtseins; hieraus ergeben sich zuvörderst zwei Momente, das der Quantität und Qualität, man kann nämlich zuvörderst sein Augenmerk auf das Mannigfaltige richten, was zur Einheit verbunden werden soll, und was also in dieser Rücksicht als gleichartig betrachtet wird; Gleichartiges Mannigfaltiges aber als solches ist Größe; ferner kann man fragen, kann die Verbindung statt finden oder nicht, dies giebt Qualität. Quantität und Qualität der Urtheile sind also innere Momente; sie beziehen sich auf die Fragen: Was soll verbunden werden? und ist es zu verbinden? die beide jedes Urtheil beantworten muß. — Man kann aber auch die in einem Urtheile enthaltenen Vorstellungen im Verhältniß betrachten, wodurch die Frage beantwortet wird: in wie fern sind die Vorstellungen zu verbinden oder nicht zu verbinden, und dieses Verhältniß kann nur doppelt seyn, entweder das Verhältniß der als zu verbinden zu betrachtenden Vorstellungen unter einander (Relation), oder die Verbindung selbst, also das Verhältniß des ganzen Urtheils zum urtheilenden Subjekt (Modalität); beide Momente sind äußere. —

Daß diese Eintheilung der Urtheile formal ist, erhellt daraus, daß sie sich aus dem Begriff des Urtheils selbst entwickeln läßt, und daß jedes Urtheil, wie die Logik darthut, in jeder der vier genannten Rücksichten nothwendig bestimmt seyn muß.

Gegen diese Aufzählung der verschiedenen Arten der Urtheile der Form nach, macht Herr Herder folgende Einwürfe:

1. Wie sind diese Begriffe aus der reinen Verstandeshandlung des Urtheilens ohne Rücksicht auf Gegenstände entsprungen und geordnet? Woher die vier Classen, Quantität, Qualität, Relation und Modalität, ohne von Gegenständen entsprungen zu seyn? Wie liegen diese und nicht mehrere in der reinen Form des urtheilenden Verstandes? Dieser verfährt bei dem Quanto, wie bei dem Quali, er hat bei beiden nur Ein Geschäft Urtheilen. (Wir haben im vorigen gezeigt, daß aus dem Begriff eines Urtheils, es ist die Vorstellung der Verbindung mehrerer Vorstellungen zur Einheit des Bewußtseins sich diese vier Classen der Urtheile nothwendig ergeben, bei jedem Urtheil, welches sein Inhalt auch seyn mag, kann man vier

Fragen aufwerfen, durch deren Beantwortung das Urtheil selbst in Rücksicht der vier Titel bestimmt wird. — Daß diese Formen der Urtheile im Verstande gegründet sind, ist außer Zweifel, warum es grade diese und keine andere, nicht mehr und nicht weniger sind, ist für uns unbeantwortlich, eben so unbeantwortlich, als warum der formale Satz des Widerspruchs und kein anderer der oberste Grundsatz des Denkens ist. — Daß die Vorstellung des Quanti und Qualis einerlei seyn soll, ist mir unbegreiflich.)

2. „Woher dann aber auch, daß dies Geschäft (des Urtheilens) selbst nur in einer Categorie, in welche es der Inschrift nach gar nicht gehört, oder Qualität, und auch da nicht rein ausgedruckt ist? Beim Quanto kann der Verstand ebenfalls nur bejahen oder verneinen: gleich oder ungleich, größer oder kleiner; nichts mehr.“ (Dieser Einwurf ist ein wenig unverständlich. Freilich muß ein jedes Urtheil der Qualität nach bestimmt seyn, entweder bejahen oder verneinen, allein wie folgt daraus, daß dies allein zur Form des Urtheils gehört?)

3. Der Verf. meint, der Begriff der Allheit stehe nicht unter dem Titel der Quanti-

tät, weil keine Zahl und keine Größe dem Verstande ein All gebe; allein wenn man gleich zugestehen muß, daß die Synthesis der produktiven Einbildungskraft beim Zählen als unbestimmt, (unendlich) betrachtet werden muß, so giebt dies doch dem Verstande kein Hinderniß Vielheit als Einheit in dem Begriff der Allheit zu verbinden. Daß der Begriff der Allheit übrigens unter dem Titel der Quantität gehört, erhellet daraus, daß er das Merkmal der Vielheit, was offenbar darunter gehört, in sich begreift. —

4. Der Verf. sieht nicht ein, wie aus den Formen der Urtheile der Relation nach, sich die Begriffe der Subsistenz und Inhärirung, der Causalität und Dependenz ableiten lassen. Soll die Form eines Urtheils der Relation nach bestimmt werden, so müssen die zu verbindenden Vorstellungen, welche die Materie des Urtheils ausmachen, untereinander im Verhältniß betrachtet werden, um darnach zu bestimmen, in wie fern sie sich verbinden oder nicht verbinden lassen; da ist das Verhältniß der Vorstellungen entweder ein inneres, oder ein äußeres; bei jenem betrachtet man die eine Vor-

stellung als Theil einer andern, als in und mit der andern gesetzt, dies giebt die kategorischen Urtheile. Diese Form objektiv gedacht, giebt offenbar Subsistenz und Inhärenz. — Das äußere Verhältniß, wo die eine Vorstellung durch die andere gesetzt wird, ist wiederum entweder blos einseitig, oder wechselseitig, eins bestimmt entweder blos das andere, oder wird auch wiederum dadurch bestimmt; das erstere ist der Fall bei den hypothetischen Urtheilen, in welchen die Vorstellung des Grundes und der Folge sich findet; diese, objektiv gedacht, giebt den Begriff der Causalität und Dependenz. — In den disjunktiven Urtheilen stehen die durch entweder — oder getrennten Vorstellungen in Gemeinschaft, d. h. sie bestimmen sich einander wechselseitig, dies objektiv betrachtet giebt den Begriff der Gemeinschaft durch Wechselwirkung. Sehr ausführlich leitet Kant die Categorie der Gemeinschaft aus der Form der disjunctiven Urtheile her, Critik der reinen Vernunft, S. 111 bis 113. — Herr Herder macht weiter unten (Metakritik S. 180) eine Bemerkung, die auf die Categorien der Relation Beziehung hat, und die ich hier also gleich mitnehmen will. Kant hat nämlich ge-

sagt, daß aus der Verbindung der Categorien untereinander, sich abgeleitete reine Begriffe a priori ergäben, die er mit dem Namen der Prädicabilien belegt, und stellt mehrere Beispiele davon auf (Crit. d. r. V. S. 108), von denen Herr Herder die der Kraft und der Gemeinschaft angreift. Kraft entspringt nach Kant aus dem Begriff der Causalität und setzt also diesen voraus. Herr Herder meint aber, der Begriff der Causalität setze den Begriff der Kraft voraus, weil ohne Kraft kein Ding eine Ursach werden könne. In so fern ich ein Ding als Ursach betrachte, muß ich ihm Kraft beilegen, ist ein richtiger Satz, weil er identisch ist, allein bei Auflösung des Begriffs der Kraft findet sich, daß er den Begriff der Causalität als Merkmal in sich enthält, und also diesen voraussetzt, denn Kraft ist das Verhältniß einer Substanz zu einem Accidenz, in so fern sie Ursach desselben ist *). Gegenwart ist unmittelbare reale Gemeinschaft.

*) So wie in den hypothetischen und disjunktiven Urtheilen die Materie kategorische Urtheile sind, an welchen die Form des hypothetischen und disjunktiven Urtheils hervorgebracht ist, so setzen auch die Categorien der Causalität und Gemein-

5. Meint der Verf. der Ausspruch über Möglichkeit und Nothwendigkeit gehöre der Vernunft, und nicht dem Verstande an. Dies kann man zugestehen, und demungeachtet folgt daraus nichts gegen die Quelle der Begriffe; es ist hier nicht zu untersuchen, auf welches Erkenntnißvermögens Ausspruch, die Urtheilskraft unter die Begriffe der Möglichkeit und Nothwendigkeit subsumirt, sondern woher diese Begriffe selbst entspringen.

6. Der Begriff des Continuums der Größe, den der Verf. unter die Kategorien vermißt, gehört nicht dort hin; weil er offenbar nicht einfach, sondern zusammengesetzt ist; eine Größe heißt nämlich ein Continuum, in so fern jeder Theil derselben, stets als Vielheit und nie als Einheit betrachtet werden kann; dieser Begriff bekömmt erst durch die Anschauung des

---

schaft den Begriff der Substanz voraus; allein so wie die Form der hypothetischen und disjunctiven Urtheile an sich einfach ist, indem der Aktus des Verstandes, der sie erzeugt, nicht weiter aufgelöst werden kann, so sind auch die darauf beruhenden Categorien der Causalität und Gemeinschaft einfach, wenn sie gleich Substanzen voraussetzen, denen sie beigelegt werden.

Raums und der Zeit Realität, und ist von diesen abstrahirt. — Daß die Begriffe der Realität, Negation und Limitation nicht zur Qualität gehören sollen, begreife ich nicht. — Eben so wenig wie der Verf. eine Verschiedenheit der Ableitung der Categorien aus den verschiedenen Formen der Urtheile finden kann. Den Einwurf, daß der Begriff der Gemeinschaft, als Wechselwirkung, eigentlich den Begriff der Causalität und Dependenz in sich schließe, bedarf keiner weitern Prüfung, da Kant ihn selbst schon in der Kritik der reinen Vernunft S. 111 beantwortet, indem er zeigt, daß eigentlich jede dritte Categorie aus der Verbindung der ersten und zweiten entspringe, daß aber diese Verbindung einen besondern Actum des Verstandes erfordere, der nicht mit dem einerlei ist, der bei der ersten und zweiten ausgeübt wurde. Ich will hierbei blos eine Frage beantworten, die in der Kritik der reinen Vernunft zwar aufgeworfen, aber unbeantwortet gelassen worden. Es ist nämlich auffallend, daß der Momente jedes der 4 Titel der formellen Arten der Urtheile drei sind, daß die Eintheilung trichotomisch (dreigliedrig) ist, da doch die logische Eintheilung der Begriffe eigentlich dichotomisch

(zweigliedrig) durch A und non A, nach dem logischen Prinzip des ausschließenden dritten (principium exclusi tertii inter duo contradictoria) ausfällt. Die dichotomische Eintheilung der reinen Logik beruht auf der logischen Position, auf dem Sein (das man aber mit der Existenz und mit Daseyn nicht verwechseln muß), und hierauf beruht die ganze reine Logik, die von dem Inhalte der Gedanken völlig abstrahirt; diesem logischen Sein steht das Nichtseyn, dem Setzen das Nichtsetzen gegenüber. Das Prinzip des ausschließenden dritten aber, welches dieser zweigliedrigen Eintheilung, die blos formal ist, zum Grunde liegt, gehört zu den Grundsätzen des Verstandes, ist unmittelbar gewiß, wie der Satz des Widerspruchs, und kann nicht bewiesen werden. Ganz anders wird es mit der Eintheilung in der transscendentalen Logik bewandt seyn, da die sich mit den Quellen der Erkenntniß, in so fern diese letztern durch den Verstand gedacht werden, beschäftigt; sie unterscheidet das dem Verstand anderweitig Gegebene, die Materie, von dem was ihr der Verstand durch die Verbindung in eine Einheit des Bewußtseyns ertheilt, Form, die durch ihm selbst gegeben wird, in ihm selbst gegründet ist,

und man kann nun diese beide, Materie und Form, als verbunden denken, daher ist ihre Eintheilung trichotomisch.

7. Herr Herder ist, wie bei den formalen Anschauungen Raum und Zeit, so auch bei den im Verstande gegründeten Categorien der irrigen Meinung, als behaupte die kritische Philosophie, sie seyen vor aller Erfahrung, ohne alle durch Empfindung gegebenen Gegenstände, im Erkenntnißvermögen vorhanden, ein Irrthum, den Kant gleich zu Anfange der Kritik der reinen Vernunft dadurch bezeichnet, daß er ausdrücklich sagt, alle unsere Erkenntniß hebe von der sinnlichen Wahrnehmung, die durch Empfindung gegeben wird, an; allein so bald unsere Sinnlichkeit durch Gegenstände afficirt, Anschauungen giebt, so tragen diese die Form derselben, Raum und Zeit an sich, und so bald unserm Verstande Mannigfaltiges gegeben wird, das er zu Gedanken verbindet, so theilt er ihm die Gedankenform mit, welche in seiner Art und Weise zur Einheit des Bewußtseyns zu verbinden, gegründet ist. Was gedacht ist, trägt diese Form an sich, allein das Mannigfaltige, das er verbinden soll, giebt er sich nicht selbst,

er ist nur das Vermögen der Einheit, daher würden wir ohne gegebenes Mannigfaltige gar keine Gedanken, (Verstandesvorstellungen,) folglich auch keine Form derselben haben, also auch dieselben nicht abgesondert vorstellen können; obgleich der Grund der Möglichkeit derselben im Verstande liegt, der aber aus Mangel des zu verbindenden Mannigfaltigen seine Funktionen nicht verrichten, und also die Formen nicht hervorbringen kann.

Nachdem Kant die Quelle der reinen Verstandesbegriffe angezeigt, und sie selbst vollständig aufgezählt hat, geht er im zweiten Hauptstück zur Deduction derselben über. — Den Ausdruck Deduction hat Kant von den Rechtslehrern entlehnt, diese unterscheiden nämlich zwei Fragen: quid facti, und quid juris? Jene betrifft die Thatsache, diese die Beurtheilung derselben nach einem Gesetze, dies letztere nennen sie Deduction. Die Beantwortung beider Fragen bedarf Beweise, die aber aus verschiedenen Quellen geschöpft werden. So hat Kant die Frage quid facti im Vorhergehenden beantwortet, indem er nicht blos gezeigt

hat, es finden sich unter unsern Begriffen mehrere a priori, sondern auch die Quelle derselben angegeben, und die Stammbegriffe vollständig aufgezählt hat. Jetzt aber entsteht eine neue Frage: die quid juris? d. h. mit welchem Rechte bedienen wir uns dieser Begriffe a priori zu Erkenntnissen, und wo dürfen wir uns derselben bedienen, blos bei sinnlichen Gegenständen, oder auch bei übersinnlichen? Hr. Herder meint, hier sey nicht von einem quo jure, sondern qua ratione die Rede, allein der Sprachgebrauch erlaubt diese Benennung des Rechts hier offenbar, und überdies ist die Wahl des Ausdrucks hier ganz gleichgültig. —

Kant unterscheidet die empirische Deduction von der transscendentalen, ein Unterschied, den Hr. Herder völlig übersehen hat, weil er sonst nicht hätte glauben können, durch das was er in der Folge vom Ursprung und der Entwickelung menschlicher Verstandesbegriffe sagt, Kant widerlegen zu können. — Wir theilen unsere Begriffe in Erfahrungsbegriffe und in Begriffe a priori, jene haben ihre Quelle in der sinnlichen Wahrnehmung, und wenn man gezeigt hat, wie man zu einem solchen Begriff durch Abstraktion aus sinnlichen

Wahrnehmungen gelangt ist, so hat man zugleich die Rechtmäßigkeit seines Gebrauchs in der Erfahrung gezeigt, (ihn deducirt,) eine solche Deduction ist *empirisch*; hier liegt in der Beantwortung der Frage: quid facti? zugleich die Beantwortung der Frage: quid juris? Anders verhält es sich mit den Begriffen a priori? Freilich werden wir auch sie in den Erfahrungserkenntnissen antreffen, indem diese von dem Verstande gedacht, die Form desselben, worauf die reinen Verstandesbegriffe beruhen, an sich tragen müssen. Wenn wir also gleich an den Erfahrungserkenntnissen diese Begriffe a priori erkennen, und sie aus denselben durch Abstraktion absondern können, so zeigt doch das Merkmal der Nothwendigkeit, was ihnen zukömmt, an, daß sie nicht durch Empfindung gegeben werden können, daß ihre Quelle nicht die sinnliche Wahrnehmung ist. Wer also zeigen will, auf welchem Wege wir zur Abstraktion dieser reinen Verstandesbegriffe gelangen, wird immer etwas nützliches und lobenswerthes für die Psychologie, Anthropologie, Sprachlehre u. s. w. thun, aber seine Untersuchungen können die Rechtmäßigkeit des Gebrauchs dieser Begriffe nicht darthun, diese erfordert keine empirische,

son-

sondern eine transscendentale Deduction d. h. eine solche, die aus der Natur unsers Erkenntnißvermögens (nicht der durch sinnlicher Wahrnehmung erkannten Gegenstände,) geführt wird. Jene Untersuchungen zeigen blos, daß wir uns der reinen Begriffe a priori, z. B. des der Ursach bei Erfahrungserkenntnissen bedienen, nicht aber mit welchem Rechte wir dies thun, worauf es doch eigentlich hier ankömmt. —

Selbst die Anschauungen a priori Raum und Zeit bedürfen einer solchen transscendentalen Deduction, die aber sehr leicht geführt werden kann. Sollen wir äußere Gegenstände wahrnehmen, so kann dies nur durch unsern äußern Sinn geschehen, und also müssen die Vorstellungen äußerer Gegenstände, die Form des äußern Seins, Raum an sich tragen; eben so nehmen wir die Zustände unsers Gemüths nur durch den innern Sinn wahr, und also muß sich an unsern innern Anschauungen, die Form des innern Sinnes, die Zeit finden. — Auch habe ich schon oben bei der Lehre vom Raum und Zeit gezeigt, wie die Form der Zeit zu den Anschauungen des äußern Sinnes kömmt. — Ungleich schwieriger ist die Deduction der Cate-

gorien. — Da sie aus der Art und Weise entspringen, wie der Verstand Mannigfaltiges zur Einheit des Bewußtseins verknüpft, der Verstand aber selbst kein Mannigfaltiges der Erkenntniß geben kann, sondern ihm dieses durch das Anschauungsvermögen zugeführt werden muß, so sieht man bald ein, daß die Categorien nur durch die Anschauungen Bedeutung erhalten, d. h. daß ihnen nur durch Anschauungen, die durch sie verbunden werden, ein Gegenstand der Erkenntniß gegeben wird, ob sie gleich an sich zur nothwendigen Verbindung eines jeden (nicht blos sinnlichen) Mannigfaltigen dienen können. Aber eben deshalb, weil das zu verbindende Mannigfaltige der Erkenntnisse dem Verstande nicht durch sich selbst, sondern durch die Sinnlichkeit gegeben wird, so kann man mit Recht fragen: wird sich auch das durch die Sinnlichkeit gegebene Mannigfaltige durch den Verstand nach seinen Gesetzen verknüpfen lassen? wird es diesen Gesetzen gemäß seyn? Bei den Formen der Sinnlichkeit fällt diese Frage fort, weil die Vorstellung (Anschauung), wo sich die Materie in der Form unsers Anschauungsvermögens nicht darstellen ließe, gar nicht vorhanden wäre; allein an sich scheint es

doch möglich zu seyn, daß es Mannigfaltiges der Anschauung geben könnte, was sich durch den Verstand nicht zur Einheit des Bewußtseins verbinden ließe, mit andern Worten, daß eine Anschauung nicht gedacht werden könnte. — Daß dies nothwendig der Fall seyn muß, daß also alle empirische Anschauung nothwendig unter Categorien subsumirt werden können, ja daß auf diese Weise erst Erkenntnisse, d. h. Beziehung der Wahrnehmung auf ein Objekt entstehe, zeigt Kant in seiner transscendentalen Deduktion der Categorien. Das Principium derselben ist: daß sie als Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrungen erkannt werden müssen. Herr Herder fügt spöttisch ein Q. E. D. hinzu, ohne seinen Spott zu begründen, spricht vom beschwerlichen Stelzengange bei dieser transscendentalen Deduction, und geht — zu einem ganz andern Gegenstande über, als von dem die Rede ist, nämlich, er will uns zeigen, wie sich menschliche Verstandesbegriffe entwickeln? Q. N. E. D. Wir wollen ihm einmal zugestehen, er habe dies wirklich vollständig gezeigt, so hat dies doch auf unsere Untersuchungen, wie ich schon oben bemerkt habe, keinen Einfluß. — Wir wollen daher dem, was

der Verf. darüber sagt; wie wir aus dem Mannigfaltigen der Anschauungen, discursive Begriffe ableiten, indem wir die gemeinsamen Merkmale aus den erstern absondern, wie sich Herr Herder ausdrückt: Eins in Vielem inne werden, ganz übergehen, ob wir gleich diese Darstellung des Entstehens der Begriffe bei weitem nicht für vollständig halten.

S. 201 tadelt Herr Herder, daß Kant dem Verstande Selbstthätigkeit (Spontaneität) beilegt, allein Selbstthätigkeit heißt Thätigkeit nach eigenen, nicht fremden Gesetzen; nun aber verbindet der Verstand nach eigenen, in ihm selbst gegründeten Gesetzen und unterscheidet sich dadurch von der Einbildungskraft, die entweder nach dem Gesetz der Association Vorstellungen verknüpft, wo die Verknüpfung von den Wahrnehmungen durch die Sinne abhängt *), oder zu einem durch den Verstand gegebenen Begriff Anschauungen erzeugt, in welchem letztern Fall ihm der Verstand das Gesetz für ihre Thätigkeit

*) S. Maaß vortrefliche Schrift: Ueber die Einbildungskraft.

vorschreibt. S. 205 giebt Herr Herder folgende Definition des Erkennens. „Kennen, erkennen, anerkennen ist ein Geschlechtswort; es heißt gemeinschaftliche Natur und Art, Stamm und Abkunft innig und schnell empfinden. So erkenne ich mein Kind, den Freund, die Geliebte; so erkenne ich Wahrheit, Güte, Schönheit. Ich erkenne sie mir an und sage laut: sie sind meiner Natur, meines Geschlechts, wobei dann alles spontane Dünken und Däuchten von selbst aufhört. Es ist schwer zu begreifen, wie die kritische Philosophie außer ihren leeren Gebilden des Raums und der Zeit unsrer Erkenntnißkraft Anschauung absprechen mag. Bei jedem wahren Begriff thut die Seele viel mehr als anschauen, sie erkennet, sie eignet sich an, nur dadurch werden ihr eigenthümliche, der Natur, den Sinnen und sich selbst harmonische wahre Gedanken.“ In einer Anmerkung fügt er noch folgendes hinzu: „Kennen hieß ursprünglich zeugen, gebähren, gebohren werden; davon Kind, Geschlecht und viel andere Geschlechtswörter, die man im Wachter, Skinnaer u. s. finden kann. Erkennen, auch im geistigen Sinn, heißt einen Begriff genetisch, d. i. in seiner Stam-

mesart erfassen, wahr finden, sich zueignen. Für den Verstand sind Erscheinungen, die er sich in Wahrheit nicht zu gestatten weiß, non entia, keine Gedanken. Er erkennet am, was seiner Art seines Geschlechts, wahr wie er selbst ist." Ich zweifle, daß meine Leser durch diese mystische Sprachforschung über kennen, erkennen und anerkennen, deutlichere Vorstellungen von diesen drei Begriffen erlangt haben werden. Der Philosoph wird aus dieser Sprachforschung wenig Nutzen ziehn, und für die ersten Gründe unserer Erkenntnisse hilft es uns wenig, daß wir wissen, Luther habe übersetzt: Und Adam erkannte sein Weib und sie ward schwanger. Laßt uns also die genannten Begriffe deutlich auseinander setzen. Wir unterscheiden kennen und erkennen. Man sagt: der Hund kennt seinen Herrn, d. h. er kann ihn von andern unterscheiden. Der Gärtner kennt den Schierling, d. h. er unterscheidet ihn von andern ähnlichen Gewächsen, z. B. der Petersilie. Zum Kennen sowohl als zum Erkennen gehören Vorstellungen; beim Kennen werden nicht übereinstimmende Vorstellungen von einander unterschieden; daher auch der Ausdruck Kennzeichen. Erkennen heißt Vor-

stellungen auf einen Gegenstand (ein Objekt) beziehen. Die Kritik thut dar, daß dies nur durchs Denken möglich ist. Beim Erkennen wird das Mannigfaltige unserer Vorstellungen in eine objektive (allgemein gültige nothwendige) Verbindung gebracht. Ohne diese Verbindung, ohne diese Beziehung auf ein Objekt, sind meine Vorstellungen blos als subjektiv, und die Verknüpfung derselben als subjektivgültig (als zufällig) zu betrachten. — Der Ausdruck Anerkennen, nicht im mystischen Sinn, wie ihn Herr Herder nimmt, sondern nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch heißt: die Wahrheit einer Behauptung zugestehen. Er erkennt ihn für seinen Sohn an, d. h. er gesteht zu, daß die Behauptung er sey sein Sohn, wahr sey; so auch in den Ausdrücken, Frankreich als Republick anerkennen, Ludwig XVIII. nicht als König anerkennen u. s. w. Wie der Verf. zu der Behauptung kömmt, die kritische Philosophie spreche außer Raum und Zeit unserer Erkenntnißkraft Anschauung ab, begreife ich nicht. Bei jedem wahren Begriff soll die Seele mehr thun als anschauen, sie soll sich nämlich anerkennen. Versteht der Verf. unter einem wahren Begriff einen solchen, dem ein Gegenstand correspon-

dirt, so kann dies nur durch eine Anschauung erkannt werden, welche unter diesem Begriff subsummirt werden kann. — Kant fordert ausdrücklich zu einer jeden Erkenntniß Anschauung und Begriff. Ein jeder Begriff ohne Anschauung, sagt er, ist leer, d. h. es ist unausgemacht, ob er Realität hat, ob es wirklich einen Gegenstand giebt auf den er sich bezieht. Denn alle Gegenstände werden uns nur dadurch gegeben, daß sie uns afficiren, woraus empirische Anschauungen entspringen. Der Begriff wird vermittelst der Anschauung auf einen Gegenstand bezogen, und so Erkenntniß. — Die Anschauung ohne Begriff ist blind, d. h. wir haben, wenn wir anschauen, zwar Vorstellungen, aber wir erkennen sie nicht für Vorstellungen von Gegenständen an, diese Beziehung der Anschauung auf ein Objekt, erfordert eine neue Vorstellung und diese ist der Begriff. Daher fragen wir, wenn wir einen unbekannten Gegenstand anschauen, was ist das? um einen Begriff zu erhalten, durch den wir die Anschauung zur Erkenntniß erheben, indem wir ihn mit ihr verbinden.

S. 206 ist der Verf. der Meinung, Kant behaupte die Synthesis und Analysis des Ver-

standes, wodurch derselbe Begriffe zusammensetzt und auflöset, geschehe nach Willkühr, und bestreitet diesen Satz. Der Irrthum rührt von dem Ausdruck Spontaneität her, den wir oben erklärt haben. Die Synthesis und Analysis geschieht nach des Verstandes eigenen, in ihm selbst gegründeten Gesetzen, aber immer nach Gesetzen, wodurch eben die entstandene Verbindung das Merkmal der Nothwendigkeit erhält, die zur objektiven Vorstellung, zur Erkenntniß eines Gegenstandes schlechterdings erforderlich ist. — Wenn Hr. Herder sagt: „Anerkennend zerlege ich sowohl, als ich zusammensetze; Synthese und Analyse bieten einander die Hand," so ist dies auch Kants Behauptung, nur deutlicher ausgedrückt. Nur dadurch, daß alle meine Vorstellungen das Bewußtseyn, daß sie meine Vorstellungen sind, daß sie mir angehören, muß begleiten können, ob es sie gleich nicht immer wirklich begleitet, ist es möglich, sie zusammen zu verbinden, und auch sie zu trennen. — Daß Synthesis und Analysis einander die Hand bieten ist nicht zu leugnen, obgleich der Möglichkeit nach keine Analysis Statt finden kann, ehe nicht eine Synthesis vorausgegangen ist.

S. 208. will Herr Herder, daß das, was der Verstand verbinde, durch die Natur schon verbunden sey. — Verbindung aber ist ein Aktus der Selbstthätigkeit, was wir wahrnehmen, nehmen wir in der Zeit, also theilweise, wenn gleich durch die Form der Zeit verknüpft wahr. Sind aber gleich unsere Anschauungen durch Zeit und Raum verknüpft, so sind doch erstlich Raum und Zeit in unserer Sinnlichkeit gegründet und zweitens ist ein Unterschied zwischen einer zusammenhängenden Vorstellung, deren Theile untereinander in Verbindung stehen und zwischen einer Verbindung des Mannigfaltigen (der Theile dieser Vorstellung) in eine Einheit des Bewußtseins. — Das Mannigfaltige, was der Verstand verbinden soll, muß ihm freilich gegeben werden, auch muß es so beschaffen seyn, daß es sich verbinden läßt, allein die Verbindung selbst gehört dem Verstande an und es giebt nichts Verbundenes, was der Verstand nicht verbunden hat.

Der Verf. geht nunmehr zur Prüfung der transcendentalen Deduction der reinen Verstandesbegriffe.

1. **Von der Möglichkeit einer Verbindung überhaupt.** Der Auszug den Hr. Herder aus diesem

Abschnitt der Critik der reinen Vernunft liefert, ist unvollständig, und er hat grade den Hauptpunkt fortgelassen. Der Gang der kantischen Vorstellung ist kurz zusammengedrängt folgender: Mannigfaltiges der Vorstellung wird uns durch die Sinnlichkeit gegeben, welches Vermögen blos Receptivität hat, Verbindung eines Mannigfaltigen aber (was dieses auch seyn mag, der Anschauungen oder der Begriffe) erfordert ein thätiges Vermögen, das wir Verstand nennen. Diese Verbindung wird nicht gegeben, sondern hervorgebracht. Da nun Verbindung die Vorstellung der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen ist, so gehört zur Verbindung, außer dem Mannigfaltigen und der Synthesis noch die Vorstellung der Einheit. Diese Vorstellung der Einheit entspringt nicht aus der Verbindung, sondern wird zur Möglichkeit der letztern schon erfordert, sie wird also von derselben schon vorausgesetzt; es ist also nicht die Categorie der Einheit, die aus der Form der Synthesis des Verstandes entspringt, und die man die quantitative nennen kann, zum Unterschiede von der erstern, die aller Verbindung der Möglichkeit nach vorausgesetzt werden muß, welche Kant die q u a l i t a t i v e nennt. —

Herr Herder macht hiergegen einige Einwürfe. 1) Findet er den Ausdruck Verstand, in sofern er der Sinnlichkeit als Vorstellungsvermögen entgegengesetzt wird, der Sprache nicht angemessen; allein dem eingeführten philosophischen Sprachgebrauch ist er allerdings gemäß. 2) Meint er, Synthesis mache nicht allein den Aktus des anerkennenden Verstandes aus, sondern ihr gehe eine Analysis der Merkmale voraus, ohne welche keine Anerkennung statt finde. Ich antworte hierauf, daß die Synthesis der Analysis der Möglichkeit nach, vorhergehen muß, weil wir uns keine Auflösung ohne etwas Verbundenes vorstellen können, und wir uns nichts als verbunden vorstellen können, ohne es durch den Verstand verbunden zu haben und füge eine Stelle aus Kants Kritik der reinen Vernunft S. 133 Anmerkung, hinzu: „Die analytische Einheit *) des Bewußtseyns hängt allen gemeinsamen Begriffen als solchen an, z. B. wenn ich mir r o t h überhaupt denke, so stelle ich mir dadurch eine Beschaffenheit vor, die (als Merkmal) irgend woran angetroffen, oder mit andern

*) Die analytische Einheit wird der synthetischen entgegengesetzt. Analytische Einheit ist Eins in Vielen, synthetische Vieles in Einem.

Vorstellungen verbunden seyn kann; also nur vermöge einer vorausgedachten möglichen synthetischen Einheit kann ich mir die analytische vorstellen. Eine Vorstellung, die als verschiedenen gemein gedacht werden soll, wird als zu solchen gehörig angesehen, die außer ihr noch etwas Verschiedenes an sich haben, folglich muß sie in synthetischer Einheit mit andern (wenn gleich nur möglichen Vorstellungen) vorher gedacht werden, ehe ich die analytische Einheit des Bewußtseins, welche sie zum conceptus communis macht, an ihr denken kann. Und so ist die synthetische Einheit der Apperception der höchste Punkt an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik und nach ihr die Transscendental-Philosophie heften muß, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst."

3. Streitet der Verf. gegen die Willkühr der Verbindung durch den Verstand, die Kant nicht behauptet, und von der wir oben geredet haben; auch will er nicht zugestehen, daß man etwas nicht eher als verbunden anerkennen kann, ohne es vorher verbunden zu haben; allein ich denke, das ist ein analytischer Satz, und bedarf keiner Vertheidigung.

1. Sagt der Verf. (S. 212.): Auch ist unter allen Vorstellungen Verbindung nicht die einzige, die nicht vom Objekt gegeben, sondern nur vom Subjekt selbst verrichtet werden kann, denn keinen Aktus meiner Sinne oder meiner Seele verrichtet das Objekt statt meiner. „Wie man so mitverstehen kann, wie es hier wirklich vom Hrn. Herder geschehen ist, ist kaum begreiflich. Die Rede ist nur davon, ob ein Verbundenes als ein solches uns durchs Objekt, vermittelst der Empfindung gegeben werden kann, oder nicht? und da behauptet, Kant das letztere.

2. Von der ursprünglich synthetischen Einheit der Apperception. Ich bin mir meiner bewußt, und bezeichne dieses Bewußtsein mit Ich. Dieses Selbstbewußtsein Ich bleibe ein und dasselbe, bei allen Veränderungen meines Zustandes, deren ich mir durch meinen innern Sinn bewußt werde. Kant nennt es daher das reine Selbstbewußtsein, um es vom empirischen Bewußtseyn, das wir durch sinnliche Wahrnehmung erhalten, zu unterscheiden; auch die ursprüngliche Apperception, weil jedes andere Bewußtsein, wo ich etwas als mir angehörig mir vorstelle, die-

ses reine Selbstbewußtsein voraussetzt, denn ich bin mir nur einer Sache bewußt, in sofern die Vorstellung mit dem Bewußtsein Ich (habe sie) begleitet wird, was eben deshalb unveränderlich ist; endlich nennt er auch die Einheit dieses Selbstbewußtseins, die transscendentale Einheit desselben, weil aus ihr die Möglichkeit der Erkenntniß a priori entspringt. Alle meine Vorstellungen, wie sie auch beschaffen sein mögen, müssen doch von der Art, daß ich mir bewußt bin, sie gehören mir an, denn sonst würden sie aufhören Vorstellungen zu seyn. Dies aber ist nur möglich, in so fern sie insgesammt sich zusammenfassen und mit dem allgemeinen Selbstbewußtsein Ich begleiten lassen, denn nur auf diese Weise kann ich erkennen, daß das Ich, was die Vorstellung A begleitet, dasselbe ist (identisch mit dem ist) was die Vorstellung B begleitet. Die ursprüngliche Apperception (das reine Selbstbewußtsein, die identische Vorstellung Ich) setzt also nothwendig eine Verbindung voraus, diese Verbindung aber kann nicht durch Wahrnehmung gegeben werden, sondern wird durch den Verstand hervorgebracht. Ich bin mir also durch die Identität meines Selbstbewußtseins a priori bewußt,

daß meine Vorstellungen insgesammt sich nothwendig in eine Einheit durch den Verstand verbinden lassen müssen; alle mir gegebenen Vorstellungen stehen unter der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperception, unter die sie auch durch eine Synthesis gebracht werden müssen. — Dies ist, wie es mir scheint, der Sinn der kantischen Darstellung, die freilich etwas schwer verständlich ist. Herr Herder macht mehrere Einwürfe, die mich vermuthen lassen, daß er den Sinn des Verf. der Critik nicht gehörig gefaßt habe. Er vergleicht die Synthesis des Verstandes mit dem Addiren, und die dem Addiren zum Grunde liegende Eins mit der Einheit des Selbstbewußtseins! — Die Einheit des Selbstbewußtseins ist uns a priori gegeben, niemand wird leugnen, daß er sich bewußt ist, er ist diesem Bewußtsein nach immer ein und derselbe. — Nun begleite ich mehrere Vorstellungen, A, B, C u. s. w. mit dem Bewußtsein, daß sie meine Vorstellungen sind, daß Ich sie habe. Wie soll ich nun erkennen, das Bewußtsein Ich bei A, ist dasselbe wie bei B, C u. s. w., außer daß ich A, B, C zusammen verbinde und das Vereinigte mit dem Bewußtsein Ich begleite. Die Verbindung braucht

nicht wirklich zu geschehen, die Möglichkeit der Identität des Selbstbewustseins setzt nur die Möglichkeit einer solchen Synthesis, (die nur allein der Verstand hervorbringen kann,) voraus. — Herr Herder sagt S. 215: „Im Verstande liegt die zusammenfassende begreifende“ (der philosophische Sprachgebrauch unterscheidet zusammen fassen und begreifen, und versteht unter begreifen, aus Gründen erkennen,) „Kraft, nicht in dem hinzukommenden Begriff: Ich denke.“ Wer leugnet denn, daß der Verstand die Synthesis anstelle, und daß durch ihn nur die Identität des Selbstbewußtseyns möglich ist, allein wir werden uns unsrer als identisch bewußt, eine unbezweifelte Wahrheit, und dies setzt der Möglichkeit nach eine mögliche Synthesin des Verstandes voraus *). — S. 215 „Ewig kann ich zu mir sprechen: Ich denke, und werde, wenn nichts Erkennbares mir gegeben ist, nichts erkennen; auch folgt aus jenem: Ich denke die Wahrheit des Anzuerkennenden

*) Warum bezeichnet Kant das reine Selbstbewußtsein Ich mit Ich denke? weil durch die Synthesis des Verstandes (durchs Denken) dasselbe erst möglich wird.

nie.“ — Kant hat nicht behauptet, daß durch das reine Selbstbewußtseyn, Erkenntniß eines Gegenstandes gegeben werde, sondern er behauptet nur, wenn uns objektives Mannigfaltiges gegeben worden (in der empirischen Anschauung), so ist dies noch keine Erkenntniß des Gegenstandes, das wird die Anschauung erst dadurch, daß ich sie auf ein Objekt beziehe, wodurch ich sie von einem subjektiven Spiel meines Vorstellungsvermögens unterscheide. Diese Beziehung auf ein Objekt, die zur Erkenntniß unumgänglich erforderlich ist, fordert wiederum eine Verbindung des Mannigfaltigen der Anschauung in eine Einheit. Hier entstehen nun mehrere Fragen: 1) Woher erhalten wir objektive Vorstellungen? Allein durch unser Anschauungsvermögen, indem wir von den Gegenständen afficirt werden; es kann uns auf keine andere Weise ein Gegenstand gegeben werden. 2) Enthalten die empirischen Anschauungen auch jederzeit ein Mannigfaltiges, denn sonst kann der Verstand nichts verbinden? Ja, denn als Anschauungen müssen sie die allgemeine Form derselben die Zeit, an sich tragen, einen Theil der Zeit erfüllen, und da diese bis ins Unendliche theilbar ist, Theile, d. i. Man-

nigfaltiges enthalten. 3) Wird aber dieses Mannigfaltige der Anschauungen sich auch verbinden lassen? Ja, weil wir bei jeder Vorstellung uns müssen bewußt werden können, daß sie uns angehört, welches nur durch Identität des Selbstbewußtseyn möglich ist, welche letztere wiederum eine mögliche Verbindung des Mannigfaltigen durch den Verstand voraussetzt. — Die Synthesis durch den Verstand, wodurch das Selbstbewußtseyn möglich wird, ist zwar eine unentbehrliche Bedingung der Erkenntniß, aber nicht das alleinige Erforderniß derselben, sie erfordert ein zu verbindendes objektives Mannigfaltiges, was nur durch Anschauung gegeben wird. — Die Wahrheit einer Erkenntniß beruht auf dieser Synthesis nicht ausschließlich, aber ohne Synthesis wäre gar keine Erkenntniß.

3. Der Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperception ist das oberste Prinzip alles Verstandesgebrauchs.

Der oberste Grundsatz der transscendentalen Aesthetik, welcher die Bedingung unserer Anschauungen enthält, ist: Alles Mannigfaltige der Anschauungen, so wohl des äußern als in-

nern Sinnes steht unter der Form der Zeit; das der Anschauungen des äußern Sinns aber überdies noch unter der Form des Raums. Der oberste Grundsatz der transscendentalen Logik heißt: Alles Mannigfaltige unserer Vorstellungen (und also auch unserer Anschauungen,) steht unter Bedingungen der ursprünglich synthetischen Einheit der Apperception. — Da nämlich alle meine Vorstellungen als mir angehörig müssen erkannt werden können, so müssen sie auch den Bedingungen unterworfen seyn, wodurch dies nur möglich ist, und dies ist wie oben angemerkt worden, die ursprünglich synthetische Einheit der Apperception, wodurch das reine Selbstbewußtseyn möglich wird. — Dieser Grundsatz aber gilt nur für den menschlichen Verstand, durch dessen Selbstbewußtseyn nicht zugleich das Mannigfaltige der Anschauung gegeben wird.

4. Was objektive Einheit des Selbstbewußtseyns sey?

Kant macht einen Unterschied zwischen der objektiven und subjektiven Einheit des Bewußtseyns: — Durch die erste wird das Mannigfaltige der Anschauung in einem Begriff vom

Objekt vereinigt, sie wird durch eine Synthesis des Verstandes hervorgebracht, und beruht auf der reinen Apperception (Ich). Diese Synthesis, da sie a priori ist, wird als nothwendig vorgestellt, daher ist sie objektiv; Kant nennt sie auch die transscendentale Einheit der Apperception, weil durch sie die Vorstellung eines Objekts, und also auch Erkenntniß möglich wird.

Subjektive Einheit des Bewußtseyns ist nicht a priori, sondern empirisch, und wird durch den innern Sinn gegeben; dadurch erhält der Verstand Mannigfaltiges um es zu verbinden. Die subjektive Einheit des Mannigfaltigen beruht auf Association der Vorstellungen und ist zufällig, daß z. B. mit der Vorstellung eines Hauses die Vorstellung seines Besitzers verknüpft wird. Herr Herder fügt zu diesen beiden Abschnitten keine Erinnerung hinzu, denn das spöttelnde Q. E. D. hinter dem letzten Abschnitt, das ohne alle Gründe da steht, ist für nichts zu rechnen.

5. Die logische Form aller Urtheile besteht in der objektiven Einheit der Apperception der darin enthaltenen Begriffe (richtiger Vorstellungen).

Kant bemerkt, daß die gewöhnliche Definition eines Urtheils, es sey die Vorstellung des Verhältnisses zwischen zwei Begriffen, fehlerhaft ist, indem sie nicht auf die hypothetischen und disjunktiven Urtheile sich erstrecke, und überdies das Verhältniß nicht bestimme; er erklärt daher das Urtheil durch die Art gegebene Erkenntnisse (besser Vorstellungen,) zur objektiven Einheit der Apperception zu bringen, wodurch die Synthesis des Verstandes, durch welche das Urtheil zu Stande kömmt, von der subjektiven Verknüpfung der Vorstellungen durch die Einbildungskraft unterschieden wird.

Gegen diesen in der That wichtigen Abschnitt, der über das Geschäft des Verstandes zu urtheilen ein grosses Licht verbreitet, wendet Herr Herder folgendes ein: „Sind die gegebenen Erkenntnisse (wie können diese vor der Preception Erkenntnisse heißen?) keine Erkenntnisse, so wird das Verhältnißwörtchen ist, dadurch sie zur objektiven Einheit der Preception gebracht werden und ihnen objektive Gültigkeit verschafft werden soll, ihnen weder diese noch jene geben. Lauter leere Wortformen, die weder das Verstehen, noch das Verstandenwerden,

weder die objektive Einheit noch objektive Gültigkeit erklären. Form ohne Materie ist leere Form, jene kann diese weder schaffen, noch bewähren." Der ganze Irrthum beruht hier auf den Begriff des Objektiven. — Das Objektive steht dem Subjektiven entgegen. Das Subjektivgültige macht keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit. Das Objektivgültige ist allgemein gültig. Das in unsern Vorstellungen, was als allgemeingültig vorgestellt wird, denken wir uns als im Objekte gegründet, was für alle ein und dasselbe bleibt, denn es wäre kein Grund, warum anderer Urtheile nothwendig mit dem meinigen übereinstimmen müßten, wenn es nicht die Einheit des Gegenstandes wäre, auf den sie sich alle beziehen, mit dem sie übereinstimmen, und daher auch alle untereinander zusammenstimmen müssen. Es sind daher objektive Gültigkeit und nothwendige Allgemeinheit (für jedermann) Wechselbegriffe und ob wir gleich das Objekt an sich nicht kennen, so ist doch, wenn wir ein Urtheil als allgemeingültig und mithin nothwendig ansehen, eben darunter die objektive Gültigkeit verstanden (S. Kants Prolegomena S. 79). Nun wird in einem Urtheile die Verbindung von Vorstellungen überhaupt ausgesagt, nicht daß

das urtheilende Subjekt sie subjektiv gültig blos verbunden habe. Sage ich: Cajus ist reich, so drücke ich dadurch nicht aus: Ich habe die Vorstellung reich mit der Vorstellung Cajus in eine Einheit des Bewußtseins so verbunden, daß ich reich als eine Theilvorstellung von Cajus betrachte, sondern ich sage reich sey nicht für mich, sondern überhaupt, allgemein eine Theilvorstellung von Cajus, und jeder müsse so verbinden. — Ohne eine solche Verbindung können wir nie objektive Einheit erhalten, die Einbildungskraft fügt blos subjektiv gültig Vorstellungen zu einander hinzu. — Daß Mannigfaltiges zur Verbindung dem Verstande anderweitig gegeben werden muß, und daß er es nicht aus sich selbst erzeugt, ist schon mehrmals erinnert worden. Uebrigens will ich gern zugestehen, daß in dem genannten Abschnitt der von Kant gebrauchte Ausdruck Erkenntniß Schwierigkeiten machen kann und ich würde ihn daher gegen den Ausdruck Vorstellung vertauschen, wodurch in der Hauptsache nichts geändert wird.

6. Alle sinnlichen Anschauungen stehen unter den Categorien als Be-

dingungen, unter denen allein das Mannichfaltige derselben in ein Bewußtsein zusammen kommen kann. — Herr Herder findet hier ein Hysteron-Proteron; daß aber auch Er nur finden kann, da er mit dem, was Kant Categorie nennt, einen ganz fehlerhaften Sinn verbindet. Die Categorien sind Begriffe, die wir als Merkmale einem Gegenstande beilegen, in sofern der Verstand das Mannigfaltige der Vorstellung desselben zu einer Einheit des Bewußtseins verknüpft. Wir werden uns derselben zwar am empirischen Urtheil bewußt; z. B. die Sonne erwärmt den Stein, in welchem die Categorie der Ursach enthalten ist, allein sie haben demungeachtet ihre Quelle im Verstande selbst. — Da nun jedes gegebene Mannigfaltige der sinnlichen Anschauungen sich durch den Verstand muß zur objektiven Einheit des Bewußtseins verknüpfen lassen können, dies aber nur durch die Function des Urtheilens geschieht, so muß es auch unter einer Categorie stehen.

7. **Die Categorie hat keinen andern Gebrauch zum Erkenntniß als ihre Anwendung auf Gegenstände der Er-**

fahrung. — Herr Herder meint, wenn dies der Fall sey, wozu denn alle die vorhergehen= Untersuchungen dienen? und will das Thö= richtseyn derselben durch ein Gleichniß darthun. Allein es scheint mir denn doch keinesweges unerheblich, unsere Vorstellungen ihren Quel= len nach von einander zu sondern, und das Gebiet ihres Gebrauchs gehörig zu bestimmen, damit man nicht meine, Denken und Erkennen sey einerlei und mit den Begriffen, die im Verstande ihre Quelle habe, auch bey über= sinnlichen Gegenständen Gebrauch mache. Für den nothwendigsten Hausbedarf in der Erfah= rung sind diese Untersuchungen freilich überflüs= sig, aber vom Philosophen wird auch ein we= nig mehr gefordert. — Daß wir die Categorie nur zur Erkenntniß der Gegenstände der Er= fahrung brauchen können, erhellt daraus, weil zur Erkenntniß zwey Stücke gehören, die Cate= gorie wodurch das Objekt gedacht und die Anschauung wodurch es gegeben wird, daß alle für uns mögliche Anschauung wirklicher Gegenstände aber auf Empfindung beruht und also empirisch ist. — Raum und Zeit sind For= men sinnlicher Wahrnehmungen und gelten nur für diese, die Categorien, die auf den logi=

schen Functionen des Urtheilens beruhen, sind zwar an sich nicht auf die sinnlichen Wahrnehmungen eingeschränkt, sondern erstrecken sich möglicher Weise auf jedes zu verbindende Mannigfaltige der Vorstellungen, allein da uns nur durch sinnliche Wahrnehmung Objekte gegeben werden, so ist ihr Gebrauch zum Behuf der Erkenntniß wirklicher Gegenstände, auf die Erfahrung eingeschränkt.

Von dem in der Kritik noch zur Transscendentalen Deduction der Categorien gehörigen Abschitten (Kritik der reinen Vernunft S. 150. bis 169.) sagt Herr Herder sehr bescheiden, es hieße leeres Stroh dreschen, wenn er sie verfolgen wollte, und wenn er nicht wichtigere Einwürfe dagegen vorzubringen hat, als er im Vorhergehenden aufgestellt, so möchte er freilich keinen größern Ertrag liefern, als wenn er die mühsame Arbeit übernähme leeres Stroh zu dreschen. — Er stellt uns nunmehr eine eigne Theorie auf, unter dem Titel:

Von der Verknüpfung und Reihung unserer Verstandesbegriffe.

Im ersten Satz belehrt uns Herr Herder, daß wenn unser Verstand verstehen soll, Etwas

Verständliches für ihn vorhanden seyn müsse. Verstehen erklärt er zwar nicht gerade zu, allein man sieht aus dem folgenden, daß er darunter die Anerkennung eines Sinnes verstanden wissen will. — Verstehen heißt eigentlich mit einem Zeichen seine Bedeutung verknüpfen, ob nun gleich das Wort Verstand von Verstehen herkommt, so setzt doch nicht alles Verstehen Verstand voraus, auch die Einbildungskraft kann mit dem Zeichen das Bezeichnete verknüpfen; so versteht der Jagdhund was sein Herr ihm heißt. Wir Menschen brauchen freilich bei der Verknüpfung des Zeichens und des Bezeichneten oft unsern Verstand, allein deshalb ist dies doch nicht die einzige Function desselben.

2. Herr Herder erweitert den Ausdruck Anerkennung des Sinns, den er mit Verstehen für gleichbedeutend hält, und will darunter die Beziehung einer Vorstellung auf ein Objekt (Erkenntniß, die offenbar ein Produkt des Verstandes ist) verstehen. Zu dieser Erkenntniß gehört zweierley, Subjekt und Objekt, wie er es nennt ein Verstehender und ein Verstandenes, richtiger ein Erkennendes und ein Erkanntes.

Der Verstand unterscheide den Gegenstand von sich oder etwas im Gegenstande, löse auf und verknüpfe, und so erkenne der Verstand den Sinn des Gegenstandes, den er als ein geistiges Ganze sich aneigne. Braucht man nun bey diesen Sätzen die bestimmten und richtigen Ausdrücke, so wird man sehen, daß sie ganz mit dem übereinstimmen, was Kant behauptet. — Wir unterscheiden im Bewußtseyn Subjekt und Objekt der Vorstellungen. Das Allgemeingültige in den Vorstellungen, stellen wir als im Objekt gegründet vor. Das Objekt ist die Einheit, in der das Mannigfaltige der Vorstellung verbunden betrachtet wird. Mannigfaltiges setzt Unterscheidung der Merkmale voraus. — Diese Merkmale werden durch den Verstand zusammen zur objektiven Einheit verbunden; und gerade durch diese Verbindung erkennt der Verstand diese Vorstellungen als die seinigen an, denn die Beziehung aufs Objekt setzt den Unterschied zwischen Subjekt und Objekt voraus.

3. Dem Verstande wird durch die Sinne Mannigfaltiges gegeben, daß der Verstand durch Urtheile zu verbinden strebt, wie wir dies bei

Kindern schon wahrnehmen. — Wenn der Verfasser aber sagt: „die Sinne präformiren, d. i. sie bilden ihm (dem Verstande,) das Mannigfaltige zu Einem, das er sich nicht schafft, sondern anerkennend sich aneignet und eben hierdurch Verstand ist," so ist dies nicht völlig richtig; obgleich nämlich das durch die Sinne gegebene, auf Empfindung beruhende Mannigfaltige der empirischen Anschauung durch die Formen derselben (Raum oder Zeit) zusammen verknüpft wird, so wird doch keine Einheit der Vorstellung, außer durch eine Synthesis des Verstandes, hervorgebracht. Das Mannigfaltige muß freilich geeignet seyn zu dieser Synthesis, und das wird es durch die Form der Anschauung, allein die Verknüpfung selbst ist ein Produkt des Verstandes, durch welche freilich das Subjekt seine Vorstellungen, als die seinigen erkennt, wie Hr. Herder dies ausdrückt, sie sich aneignet.

4. 5. und 6. „Es giebt, sagt der Verf. der Metakritik, drei Sinne, Gesicht, Gehör und Gefühl, die uns Mannigfaltiges der Vorstellungen ihrer Form nach, zu Einem zu bilden, denn sie sind vom allwirkenden Verstande für den

Verstand organisirt." Der Leser wird sich ohne Zweifel wundern, wie Herr Herder zu dem letztern Zusatz kömmt, darüber also ein Paar Worte. Kant hatte bei seinen Untersuchungen dargethan, daß die Verbindung jedes Mannigfaltigen, also auch das der Anschauungen zur Einheit, dem Verstande zugehöre, und dies machte die Frage nothwendig: Wird sich aber auch alles Mannigfaltige der Anschauungen wirklich durch den Verstand verbinden lassen? deren Beantwortung auf das reine Selbstbewußtsein führte, wie wir oben gesehen haben. Herr Herder kann es nicht grade zu leugnen, daß der Verstand verbinde, er will aber, daß die Sinne ihm schon in dieser Rücksicht vorarbeiten, da aber doch Sinn und Verstand verschieden sind, so bleibt immer noch die Frage, wird denn die Verbindung des Sinns mit der Verbindung des Verstandes immer zusammenstimmen? dies bejaht Herr Herder, und sein Grund ist, die Sinne sind vom allwirkenden Verstand für den Verstand organisirt. Das heißt aber, den Knoten zerschnitten und nicht gelöset. Denn woher ist denn dem Herrn Herder mit einemmale die Erkenntniß des allwirkenden Verstandes gekommen? die Gottheit als Erklärungs-

grund im Gebiet der Erkenntniß zu brauchen, ist längst von den Philosophen mit Recht als unzulässig dargethan worden. —

Diese drei genannten Sinne sollen nun dem Verstande das Mannigfaltige der Anschauungen geordnet zuführen, das Auge als Nebeneinander, das Ohr als Nacheinander, das Gefühl in unsrer ganzen Organisation als Kraft und Wirkung. — Wir haben schon oben gezeigt, daß das Nebeneinander, die Vorstellung des Raums, und das Nacheinander die Vorstellung der Zeit voraussetzt, daß diese beiden Vorstellungen nicht auf Empfindung beruhen, sondern im Anschauungsvermögen selbst gegründet seyn müssen, wie dies aus dem Charakter der Nothwendigkeit, den sie an sich tragen, erhellt; übrigens kann man zugestehen, daß vorzüglich durchs Auge (aber doch verbunden mit dem Tasten) die Vorstellung des Raums, und durchs Ohr die Vorstellung der Zeit in uns zum Bewußtseyn komme. Ich sage vorzüglich, denn daß diese Vorstelluug ausschließlich aufs Gesicht oder aufs Gehör beruhen, wird der Verf. wohl nicht behaupten, da der Blindgebohrne Vorstellungen vom Neben-

beneinanderseyn, und der Taubgebohrne Vorstellungen vom Nacheinanderseyn hat.

Unter dem Sinn des Gefühls scheint Herr Herder (S. 230.) den innern Sinn, wodurch wir uns unsrer Zustände bewußt werden, zu verstehen, und dieser, meint er, gäbe uns den Begriff der Ursach und Wirkung. Allein abgerechnet, daß die Vorstellung der Ursach ein Begriff und keine Anschauung ist, und also auch nicht durch den Sinn gegeben werden kann, sondern durch den Verstand hervorgebracht werden muß, so trägt auch der Begriff der Ursach, das Merkmal der Nothwendigkeit an sich, ohne welches er völlig zerstört wird, und dies kann durch Empfindung nicht gegeben werden. — Der innere Sinn macht es seiner Form wegen nothwendig, daß die Vorstellungen desselben durch die Vorstellung der Zeit verknüpft sind, die Folge in der Zeit muß durch den Verstand verbunden werden, dadurch wird sie objektiv, dies geschieht durch den Begriff der Ursach und Wirkung. Lieferte uns der innre Sinn nicht das Mannigfaltige in der Zeitfolge, so würde freilich der Verstand nicht durch Verbindung den Begriff der Ursach und Wirkung geben können, allein zwischen Folge in der Zeit, und zwi-

schen Ursach und Wirkung ist ein sehr wesentlicher Unterschied, den selbst Hr. Herder zugesteht.

7. Aus der Organisation leitet der Verf. nunmehr drei Gesetze ab, das der Contiguität (des Nebeneinanderseyns) das der Zeitfolge, und das der Kraft und Wirkung (nach den Sinnen: Gesicht, Gehör und Gefühl). — Des Verf. S. 235 aufgestellte

Erste Reihe der Verständigungen *):

1) Lebendiges Sein, 2) Daseyn nach Gesetzen der Contiguität, 3) Dauer, nach Gesetzen der Succession, 4) Kraft nach Gesetzen der Causalität, hat den Fehler, daß man zwar wohl versteht, was der Verf. sagen will, aber daß man nichts dadurch begreift, aus Gründen erkennt, denn das Berufen auf Conformation der Sinne, die dem menschlichen Verstande der allumfassende Ver-

*) Der ganz ungewöhnliche Ausdruck Verständigungen, ist vom Verf. nicht weiter erklärt worden, und uns ist es nicht möglich gewesen bestimmt anzugeben, was er darunter verstanden wissen will.

stand des Weltganzen zubereitet, möchte wohl vor dem Richterstuhl der Vernunft nicht als Beweisgrund gelten können. —

* * *

Zweite Reihe der Verständigungen.

„Die nächste Reihe von Verständigungen, auf die der menschliche Verstand geführt ward, war die: was ist das, was da ist? Hier zeigte sich ihm ein unabsehbares Feld von sogenannten Beschaffenheiten der Dinge, die er erkennen, d. i., so fern er konnte, sich aneignen mußte. Darum, was ein Ding an sich oder für andre sey? blieb er unbekümmert, was es ihm sey? was für Eigenschaften es für ihn habe? das war die Frage." (Wir haben schon bei der ersten Reihe der Verständigungen, über den Ausdruck Verständigungen geklagt, jetzt entsteht die Frage, was der Ausdruck: Erste, Zweite, Dritte Reihe der Verständigungen sagen wolle. Es scheint wohl, als wolle der Verf. eine muthmaßliche Geschichte des Entstehens der Begriffe geben, wenn denn nun aber wirklich zuvörderst, die Begriffe: lebendiges Sein, Nebeneinander, Nacheinander, und

Kraft entstanden sind, so hat der Verstand ja eben dadurch schon Eigenschaften erkannt. — Der Verf. zeigt nun, wie der Mensch durch Vergleichung mehrerer Anschauungen, Uebereinstimmung und Unterschied gefunden, daß er dadurch auf die Vorstellung der Eigenschaft gekommen, nach diesen, in so fern sie hervorstehend waren, die Dinge benannt, (bei welcher Bezeichnung anfänglich wohl blos die Einbildungskraft wirkte,) und so zu allgemeinen Begriffen gelangt sey, und daß er durch Aehnlichkeiten und Unterschiede, Gattungen, Geschlechter und Arten gebildet und bezeichnet. So interessant dies auch für eine muthmaßliche Darstellung der Einwickelung der Kräfte des menschlichen Geistes ist, so wenig steht es doch mit der Untersuchung der Kritik der reinen Vernunft in Verbindung, die nach der Quelle unserer Vorstellungen frägt, welche auf diesem Wege nie angegeben werden kann. — Herr Herder stellt folgende Tafel auf, die er Zweite Categorie der Eigenschaften nennt: 1) Dasselbe, ein Anderes. 2) Gattungen. 3) Geschlechter. 4) Arten. —

* * *

Dritte Reihe von Verständigungen.

So fort fängt eine Reihe von Verstandesbegriffen unentweichbar an. Was ist innere Art? Wenn sie durch innere Kraft bestehet und forterbt; wie bestehen, wie wirken Kräfte? Da diese Frage ins Innere drang, war sie zu beantworten schwerer, als wo man von außen bloß Eigenschaften und Aehnlichkeiten bemerkte." Herr Herder will im Folgenden zeigen, wie der menschliche Verstand zum Begriff der Substanz gekommen, und meint, dies sey durch den Begriff der Kraft geschehen, in so fern der Mensch sich die Frage vorgelegt: Wie besteht ein Ding? und darauf geantwortet: es erhält sich, und deshalb habe er eine sich selbst haltende Kraft allen auf ihr ruhenden Eigenschaften zum Grunde gelegt, und Jene diese tragen, erhalten lassen; uns scheint es im Gegentheil, daß der Verstand durch die Vorstellung der Eigenschaft selbst, die er als solche einem Subjekt in einem categorischen Urtheil beilegen mußte, zum Bewußtsein des Begriffs Substanz gekommen. Wie dies aber auch geschehen seyn mag, so folgt daraus immer noch nicht, daß der Begriff der Substanz empirischen Ursprungs sey, vielmehr kann er dies unmög-

lich seyn, da durch Empfindung, wodurch uns sinnliche Wahrnehmung gegeben worden, immer nur Eigenschaften der Dinge, Accidenzien und nicht die Substanz erkannt werden kann. — Ein gleiches gilt von den verschiedenen Arten der Kräfte; Kraft setzt den Begriff der Ursachlichkeit voraus, daß der Mensch aus seinen Erfahrungen gar bald den Begriff der Ursach abstrahirt habe, ist keine Frage; wir fragen: ist dieser Begriff, den wir von unsern Erfahrungen abstrahiren, ein Produkt der Empfindung, oder liegt er im Erkenntnißvermögen? — Herr Herder liefert uns nun folgende Tafel:

Dritte Categorie der Kräfte.

1. Bestehend. 2. Entgegenwirkend. 3. Mitwirkend. 4. Erwirkend.

Welches ist hier das fundamentum divisionis? Vielleicht sind zwei Eintheilungen verbunden — Entgegenwirkende und Mitwirkende Kräfte nennt man sonst einstimmige und entgegengesetzte Kräfte, eine Eintheilung der Physik, die sich auf die Größe derselben bezieht, in so fern sie nämlich zu einander hinzu gefügt werden sollen. — Bestehend und erwir-

kend, soll vielleicht auf Substanz und Accidenz gehen. Das Fortdauern (die Beharrlichkeit) der Substanz betrachtet Herr Herder als Wirkung einer ihr beiwohnenden Kraft, eben so wie das Entstehen von Accidenzien als Wirkungen der Kraft einer Substanz betrachtet werden. Das letztere hat seine vollkommene Richtigkeit, aber einer Substanz Kraft beizulegen, die sich dadurch äußert, daß die Substanz Substanz ist, mit Herr Herdern zu sprechen, der Substanz eine bestehende Kraft beizulegen, geht nicht an. — Denn in dem Begriff der Kraft liegt der Begriff der Ursach, Ursach ist nur von Veränderungen denkbar, da aber die Substanz selbst als unveränderlich gedacht werden muß, wenn gleich an ihr ihre Bestimmungen wechseln, so hat ihr fortdauerndes Daseyn auch keine Wirkung und sie beweist in Rücksicht desselben keine Kraft.

* * *

Vierte Reihe der Verständigungen.

Die vom Verf. aufgestellten dreierlei Arten des Maßes beruhen auf die dreifache Art der Größe, der extensiven (Raum), protensiven

(Zeit), und intensiven (Qualität), die wir durch Grad bezeichnen, nur daß Herr Herder für die letztere den engern Begriff der Kraft giebt, der unter den Begriff der intensiven Größe steht, aber kein Wechselbegriff desselben ist; so kann ich z. B. von der intensiven Grö- ße der rothen Farbe sprechen. — Er will fer- ner aus dem Begriff des Maaßes die unendli- che Theilbarkeit des Raumes und der Zeit ab- leiten. Das Maaß, sagt er, kann nie genau genug seyn, sondern kann immer genauer ge- dacht werden, also muß es bis ins Unendliche getheilt werden können.

Beim ersten Anblick mag dieses Räsonne- ment täuschen, aber die Täuschung verschwin- det bei näherer Untersuchung bald. — Das Maas für Raum und Zeit ist nie genau genug, was heißt das? Ich kann mir immer bei je- dem Maaße derselben vorstellen, daß dasselbe nicht einfach, sondern zusammengesetzt sey, und daß ich also dasselbe bis ins Unendliche thei- len kann, dies setzt also schon die unendliche Theilbarkeit von Raum und Zeit voraus. In dem Begriff des Maaßes als der Einheit, wo- nach ich die Größe eines gleichartigen Dinges

durch Zahl bestimme, liegt nicht, daß diese Einheit nie klein genug seyn kann. — Die unendliche Größe leitet er auf folgende Art ab: Des Maaßes Grenze mußte also ein Unerreichbares, aber doch Höchstbestimmendes, ein Moment, der Punkt werden. Er untheilbar, ward das Ende einer Linie, die ins Unendliche getheilt werden könne; so endet die Linie eine Fläche, Fläche den Körper. Nichts als Grenzbestimmungen sind diese Begriffe, die in höchster Genauigkeit nie ausgedrückt werden können; und da zur Bestimmung diskreter Größen runde Zahlen nicht hinreichten, so verließ die Rechenkunst des Unendlichen gar alle Zahl, und erfand für ihr Unendliches Zeichen. Eine unendliche Zahl setzt eine unendliche Synthesis voraus, die nur durch die Vorstellung der unendlichen Zeit möglich ist."

In diesem und dem folgenden Satz scheint der Verf. aus der unendlichen Theilbarkeit auf die unendliche Größe zu schließen, die beide doch sehr von einander verschieden sind, auch eine endliche bestimmte Zeit und ein endlicher, bestimmter Raum sind ins Unendliche theilbar.

3. Spricht der Verf. von dem von Leibnitz aufgestellten metaphysischen Satz der Continui-

tät, der aber nur für sinnliche Wahrnehmungen in Raum und Zeit seine Gültigkeit hat. Herr Herder will ihn zwar aus dem Begriffe des Maaßes analytisch abgeleitet haben, allein dies ist unmöglich, in dem Begriffe des Messens liegt der Begriff des Maaßes (Einheit) und des zu Messenden (Vielheit) und der Bestimmung des letztern nach dem erstern durch Zahl (Allheit), wodurch aber, wenn wir keine Anschauung zu Hülfe nehmen, nie die Vorstellung der Continuität entspringt. Daß das Maas selbst bis ins Unendliche theilbar (ein Continuum) sey, ist aus dem Begriff desselben, daß es als Einhait zur Bestimmung einer gegebenen Vielheit gebraucht werden soll, an sich nicht zu erkennen. — Wenn der Verf. hinzusetzt: Diese Maaßbestimmung weiß also von keinem All als einem geendeten Ganzen, sie schreitet ins Unendliche weiter, so verstehe ich nicht, was er damit sagen will. Bei einem jeden Maaß für sinnliche Gegenstände, findet sich der Begriff der Allheit, denn jedes Maaß enthält Vielheit als Einheit gedacht. — Daß man ein Maaß unendlich zu sich hinzufügen kann, liegt nicht in dem Begriff des Maaßes,

sondern in der unendlichen Zeit, in welcher die Synthesis vorgenommen werden kann.

5. Misverstanden wäre also der Sinn des Verstandes beim Messen und Zählen, wenn man seinen Begriff ins Hinzusetzen einer neuen Zahl zur alten setzte; dies ist kein Verstandeswerk, sondern ein Spiel, eine mechanische Arbeit. Nicht daß 4 + 3 = 7 sey, ist ein Produkt des Verstandes, sondern die Anerkennung, daß in 4 + 3 das Eins siebenmal enthalten sey, ists." Sonderbar genug. Daß in 4 + 3 das Eins siebenmal enthalten sey, kann ich doch nur dadurch erkennen, daß ich die in 3 verbundenen Einheiten, zu den in 4 verbundenen Einheiten hinzufüge. „Die Handlung des Verstandes ist Anerkennung des Eins in Vielem, wobei das All, ein Unendliches ungemessen bleibt, das auch für den Verstand nicht gehört." Der Verfasser verwechselt das All und das Unendliche, was wohl zu unterscheiden ist. Das All der Sinnenwelt ist wegen der Form desselben Raum und Zeit unendlich. Das All gehört nicht für den Verstand? Also für die Sinnlichkeit? — Grade umgekehrt, ohne Verstand ist das All gar nicht denkbar, denn

All ist die Verbindung der Vielheit zur Einheit. Spricht man nun vom All der Sinnenwelt; so erklärt dieses der Verstand für unendlich, d. h. er sagt die Synthesis desselben würde eine unendliche Zeit erfordern, die nie als vollendet gegeben werden kann.)

Vierte Categorie des Maaßes.

1.
Punkt, Moment

2.
Unermeßner Raum

3.
Unermeßne Zeit

4.
Unermeßne Kraft

Mit welcher Categorie wir an die Schwelle der Vernunft treten.

Herr Herder stellt sodann die 4 von ihm sogenannten Categorien, des Seins, der Qualität, der Kräfte und des Maaßes neben einander, und sagt, daß Ein Faden sie herbei geführt, Eine Verstandeshandlung sie constituirt habe, nämlich die Anerkennung des Einen in Vielem. — Aber die analytische Einheit der Vorstellungen aufzufinden, wodurch sie gemein-

same Begriffe bildet, ist nicht die einzige Function des Verstandes, sondern setzt, wie wir schon oben erinnert, die Synthesis des Mannigfaltigen in eine Einheit (Vieles in Einem) voraus. Aus seinen 4 Categorien leitet er nun 4 Hauptwissenschaften des menschlichen Verstandes ab: Ontologie, Naturkenntniß, Naturwissenschaft, Mathematik.

Ontologie ist ihm: Philosophie der allgemeinen Verstandessprache; — und weiter unten erklärt er sie durch die reinste Philosophie der Verstandes und Vernunftsprache. Diese Definitionen, abgerechnet daß sie von einander abweichen, haben überdies noch den Fehler, daß sie dunkel sind und einer neuen Erklärung bedürfen. Ontologie ist, wie dies der Name anzeigt, Wissenschaft von den Dingen überhaupt. Es kömmt nunmehro darauf an, wie man den Ausdruck, Dinge überhaupt, bestimmt; versteht man darunter sowohl die Dinge an sich als ihre Erscheinungen (objecta noumena atque phenomena), so wird eine solche Wissenschaft nicht statt finden können, weil wir, wie die Critik der reinen Vernunft beweist, von den Dingen an

sich nichts wissen. Die in unserm Verstande gegründeten Categorien und die aus ihnen durch die Verbindung entspringenden Prädicabilien erhalten nur Bedeutung, in so fern durch sie ein objektives Mannigfaltige verbunden wird, das uns nur durch die Sinnlichkeit gegeben werden kann, und wodurch also unsere Categorien nur für die Sinnenwelt als den Inbegriff der Erscheinungen Bedeutung erhalten. — Bestimmt man den Ausdruck Dinge überhaupt gleichbedeutend mit den Erscheinungen, so wird in ihr wesentlich nichts anders enthalten seyn können, als was Kant in seiner Critik der reinen Vernunft in der Analytik der reinen Verstandesbegriffe und Grundsätze geliefert hat, nur daß eine vollständigere Zergliederung der Begriffe gegeben werden muß. Will Herr Herder etwa diese Zergliederung mit dem Ausdruck Philosophie der Verstandessprache bezeichnen? — Aber die in dem Verstande gegründeten in Rücksicht unserer Erkenntnisse constitutiven Begriffe und Grundsätze, betreffen ja nicht blos Sein, Dasein, Fortdauer und Kraft, wie er meint. — Selbst nach Herrn Herders Definition der Ontologie würde mehr

zu ihr gehören, denn sonst wäre die Verstandessprache sehr arm. —

Unter welche von ihm genannten 4 Hauptwissenschaften: Ontologie, Naturkunde (worunter er, wie man sieht, Naturbeschreibung versteht) Naturwissenschaft und Mathematik, gehört die Geschichte? —

Daß die Eintheilung seiner Categorien viergliedrig ausfällt, davon giebt er in der Folge folgenden Grund an: „Ein Verständliches muß dem Verstande gegeben seyn und er verstehet es nur durch Unterscheidung. Das Unterschiedene aber muß er verbinden, sonst kam er nicht zum Verstande des Ganzen. Ein Datum also (Thesis) und in ihm Disjunction (Analyse) und Comprehension (Synthesis) ordnen sich selbst in vier Glieder, deren letztes, indem es zum ersten zurückkehrt, zugleich zu einer neuen Categorie weiter schreitet.“ Die logische Eintheilung der Begriffe ist bekanntlich dichotomisch, zweigliedrig, durch A und non A nach dem logischen Princip des ausschließenden Dritten. Die Transscendentale Eintheilung ist dreigliedrig (dichotomisch) denn da unterscheiden wir, das Mannigfalkige was verbunden werden

soll (Materie), die Einheit in die es verbunden werden soll (Form) und beides vereinigt als Erkenntniß des Gegenstandes. Herrn Herder haben diese letztern Begriffe dunkel vorgeschwebt, das zu Unterscheidende giebt das Mannigfaltige (Materie), die Synthesis Form und nun ist das dritte, die Verbindung beider, das verbundene Mannigfaltige. — Sein Datum, in sofern man darin unterscheidet, und dies ist nothwendig, giebt das Mannigfaltige; in sofern es als Gegenstand gedacht wird, Materie und Form. Den letzten Satz, das letzte kehrt zum ersten zurück und schreitet dadurch zu einer Categorie weiter, verstehe ich nicht, es wird auch weder durch seine aufgestellte Tafel, wo ich nicht finde, daß Kraft als Sein Qualität, und Art als Dasselbe (ein Anderes) Kraft u. s. w. giebt, noch durch die von ihm gegebene Beispiele, deutlicher, denn diese sind für mich dunkle Räthsel und ich habe das Glück nicht der Oedip zu seyn, der sie zu lösen vermag.

Vom Schematismus reiner Verstandesbegriffe.

Der erste Theil der Transscendentalen Logik, nämlich die Analytik, zerfiel in zwei Unterabtheilungen, in die der Begriffe und in die der Urtheile; in der ersten stellte Kant die in dem Verstande gegründeten Urbegriffe (Categorien), vollständig und systematisch auf, zeigte, worauf dieselben beruhten, und gab sodann eine transscendentale Deduction derselben, in welcher er nämlich die Anwendung derselben auf Gegenstände der Erfahrung rechtfertigte. — Von der Analytik der Urtheile wird man durch folgendes Räsonnement eine deutlichere Vorstellung bekommen. Sollen wir von den Categorien Gebrauch machen, so müssen wir uns derselben zu Urtheilen über Gegenstände bedienen, und da wir keine andere Vorstellungen von Gegenständen haben, als die uns durch die sinnliche Wahrnehmung ertheilt werden, so werden wir die Anwendung der Categorien auf Gegenstände der Erfahrung zu untersuchen haben. Ein Begriff wird auf einen Gegenstand angewandt, wenn dieser unter jenem subsumirt wird. Diese Subsumtion ist ein Aktus der Urtheilskraft; und wir werden also die Regeln

aufsuchen müssen, nach welchen die Urtheilskraft die Subsumtion sinnlicher Wahrnehmungen unter die Categorien des Verstandes anstellt. Die Categorien beruhen auf den Gebrauch des Verstandes, also werden diese Regeln den reinen Verstandesgebrauch in Rücksicht sinnlicher Gegenstände bestimmen. Sie können nicht aus der sinnlichen Wahrnehmung abgeleitet werden, weil die Categorien, unter welche subsumirt werden soll, nicht empirischen Ursprungs sind, sie sind daher a priori, und führen deshalb absolute Allgemeinheit und Nothwendigkeit bei sich. Sie sind G r u n d s ä t z e, denn sie enthalten den Grund alles Verstandesgebrauchs zur Erkenntniß der Gegenstände, und sie müssen s y n t h e t i s c h seyn, weil in ihnen nicht von der Auflösung eines Begriffs, sondern von der Anwendung desselben auf Gegenstände der Erfahrung die Rede ist. Daher nennt Kant auch diesen Theil der Analytik, d i e A n a l y t i k d e r G r u n d s ä t z e. Auch wird der Leser aus dem, was wir gesagt haben, leicht einsehen, warum er sie: t r a n s s c e n d e n t a l e D o c t r i n d e r U r t h e i l s k r a f t nennt. Diese Grundsätze sind nämlich eine Anweisung für die Urtheilskraft zu einem bestimmten Gebrauch; sie ist transscen-

dental, weil durch sie die Möglichkeit erkannt wird, etwas a priori über Erkenntniß der Gegenstände der Erfahrung zu bestimmen.

Diese Analytik der Grundsätze zerfällt nach Kant in drei Hauptstücke, wovon der erste vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe handelt, der zweite das System der Grundsätze des reinen Verstandes aufstellt, und der dritte, der den Titel führt über Phaenomena und Noumena, die Grenzbegriffe unserer Erkenntnisse a priori aufstellt.

Wir machen mit dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe den Anfang.

Zuvörderst entsteht die Frage: Was versteht man unter Schematismus der reinen Verstandesbegriffe, und wie kömmt dieser Gegenstand in die transscendentale Doctrin der Urtheilskraft?

Der Urtheilskraft sollen Regeln gegeben werden, um sinnliche Wahrnehmungen unter die Categorien zu subsumiren, weil wie oben in der transscendentalen Deduction der letztern gezeigt worden ist, die Categorien nur in Rücksicht der Gegenstände der Erfahrung zu Erkenntnissen dienen. Soll eine Vorstellung unter eine an-

dere subsummirt werden, so müssen beide gleichartig seyn, dies ist aber bei der Categorie und der sinnlichen Wahrnehmung der Fall nicht; jene ist a priori, diese a posteriori, jene Begriff, diese Anschauung, es wird also unter diesen Umständen keine unmittelbare Subsumtion statt finden können. Wir müssen uns daher nach einer vermittelnden Vorstellung umsehen, wodurch diese Subsumtion möglich ist; diese Vorstellung muß einerseits a priori seyn, andererseits aber zu den Anschauungen gehören. Dies ist nun die Zeit, sie ist eben so wie die Categorien im Vorstellungsvermögen gegründet (a priori), und auf der andern Seite kömmt sie allen Anschauungen zu, weil sie die Form aller Anschauungen überhaupt ist. Ich verweise meine Leser auf das, was in der transscendentalen Analytik von der Vorstellung der Zeit gesagt worden ist. Die Subsumtion der sinnlichen Wahrnehmungen unter die Categorie, zum Behuf der Erfahrungserkenntniß, welche (wie wir bei der Lehre von den Categorien gesehen haben,) dadurch allein möglich ist, ist also nur vermittelst der Zeit möglich. Wie soll nun aber die Anwendung der Categorie auf die Zeit geschehen?

Die Categorie ist eine Regel der Synthesis des Mannigfaltigen. Die Zeit enthält Mannigfaltiges (denn sie ist bis ins Unendliche theilbar), das also nach der Categorie verbunden werden kann. Das Mannigfaltige der Zeit muß sich nach der Categorie verbinden lassen, weil sonst die Einheit des Selbstbewußtseyns verlohren gehen würde. (Ich berufe mich hier auf die transscendentale Deduction der Categorien). Das Mannigfaltige der Zeit verbunden nach der Categorie, nennt Kant das Schema der Categorie. So ist z. B. das Schema der Causalität, die Succession des Mannigfaltigen, so fern sie einer Regel unterworfen ist (d. h. als nothwendig vorgestellt wird.) Das Schema der Categorie ist ein Produkt der Einbildungskraft, die das Mannigfaltige der Zeit nach einer Regel (der Categorie) verknüpft. Die Einbildungskraft ist hier das vermittelnde Vermögen, zwischen dem Verstande, der die Categorie, und dem Sinne, der die empirische Anschauung liefert, und so wie das Schema das MitteldING zwischen Categorie und empirischer Anschauung ist, und von beiden etwas an sich trägt, von der ersten, daß es a priori, und von der andern,

daß es Anschauung ist, so trägt das Vermögen, welches das Schema hervorbringt (die Einbildungskraft), von dem Verstande und dem Sinn etwas an sich; mit dem Verstande kömmt sie darin überein, daß sie thätig, weil gleich nicht wie er selbst thätig ist; mit dem Sinn, daß sie so wie er Anschauungen, unmittelbare Vorstellungen liefert.

Diese Lehre vom Schema reiner Verstandesbegriffe hat große Schwierigkeiten, ich will daher noch etwas zur Erläuterung dieses Gegenstandes hinzufügen. — Die Einbildungskraft liefert Anschauungen, so wie der Sinn, beide unterscheiden sich bloß dadurch von einander, daß bei dem letztern die Empfindung der unmittelbare Grund der Anschauung ist, bei der erstern aber nicht. Die Einbildungskraft ist entweder reproduktiv oder produktiv, die reproduktive ruft gehabte Anschauungen ins Bewußtseyn zurück, die produktive setzt neue zusammen.

Zeichnet man eine Anschauung einem gegebenen Begriff gemäß, so nennt man dies ein Bild. Ein Bild ist also eine einzelne Vorstellung, die unter einem gegebenen Begriff enthalten ist.

Ein Dreieck an die Tafel mit Kreide gezeichnet ist ein Bild des Dreiecks: eben so kann die Einbildungskraft sich Bilder verzeichnen, ich kann z. B. durch meine Einbildungskraft mir das Bild eines regulären Sechsecks verzeichnen — Da das Bild eine bestimmte Anschauung ist, so wird es in Verhältniß auf den allgemeinen Begriff, den es sinnlich darstellt, immer mehr Merkmahle als dieser enthalten müssen. Das Bild eines Dreiecks, diese Darstellung in concreto enthält jedesmahl mehr als der Begriff desselben; in dem Begriff des Dreiecks finden sich bloß die Merkmahle der drei Seiten, drei Winkel, der graden Linien und des dadurch eingeschlossenen Raums; jedes gezeichnete Bild des Dreiecks muß mehr enthalten, es muß entweder rechtwinklig oder spitzwinklig, oder stumpfwinklig seyn; entweder gleichseitig oder gleichschenklig oder ungleichseitig; die Seiten und Winkel müssen eine bestimmte Größe haben u. s. w., alles Bestimmungen, die in dem Begriffe Dreieck sich nicht finden.

Sieht man nun bei dem Verfahren der Einbildungskraft einem Begriffe ein Bild zu

verschaffen, bloß auf die Regel nach welcher sie verfährt, so erhält man ein Schema. Wenn ich durch meine Einbildungskraft einen Hund zeichne, wo die hervorgebrachte Vorstellung (Anschauung) durchaus bestimmt ist, so ist dies das Bild eines Hundes, aber nicht eines Hundes überhaupt, sondern eines bestimmten Hundes; es wird z. B. ein Hünerhund seyn, er wird eine bestimmte Größe, Farbe u. s. w. haben. Außerdem aber können wir noch eine andere Art der Vorstellung von einem Hunde haben, die eigentlich nichts anders ist, als die Regel, nach welcher die Einbildungskraft das Bild eines Hundes hervorbringt. Wir werden nämlich gar bald gewahr, daß bei dieser Zeichnung vieles willkührlich, vieles nothwendig ist, d. h. daß in manchen Stücken das Bild anders seyn, und doch unter dem Begriff Hund gehören würde, z. B. Farbe, daß hingegen andere Stücke nicht verändert werden dürfen, ohne daß das Bild nicht mehr zu dem Begriffe paßt, z. B. daß er vier Füße habe, dies nun, was die Einbildungskraft nothwendig befolgen muß, um ein Bild zu dem Begriffe zu liefern, ist das Schema. Das Schema ist eine Regel der Synthesis der Einbildungskraft, einem ge-

gebenen Begriff ein Bild zu verschaffen. Dieses Schematisiren gehört zu den Tiefen des menschlichen Geistes. Wir haben eine Vorstellung von einem Hunde überhaupt, und vergleichen mit ihr eine gegebene Thiergestalt, um zu bestimmen, ob sie ein Hund sey oder nicht. Diese Vorstellung ist kein Begriff, und wir sind nicht im Stande die darin enthaltenen Merkmale vollständig anzugeben, sie ist auch kein Bild, denn dies müßte bestimmt, einen Hünerhund oder Mops u. s. w. vorstellen, es ist eine Anschauung, die aber nichts als die Regel zur Zeichnung eines Hundes überhaupt darstellt. Abstrahiren wir bei einem Bilde von allen dem, wodurch dasselbe eine einzelne Vorstellung wird, und betrachten wir in ihm blos die Regel der Verzeichnung, so kann es die Stelle eines Schemas vertreten, so vertritt in der Geometrie unter diesen Bedingungen das Bild eines Dreiecks die Stelle des Schemas desselben.

Beruht das Bild auf Empfindung, so heißt es empirisch, so ist das Bild eines Hauses ein empirisches Bild; beruht es nicht auf Empfindung, so heißt es rein, so ist der Raum ein reines Bild der Größe. Eben dies gilt vom

Schema; auch dies ist entweder empirisch oder rein, das Schema eines Hundes ist empirisch, die Schemata der Categorien sind rein; dadurch die letztere Erfahrungserkenntniß erst möglich wird, so werden sie transscendentale Schemata genannt. — Die Schemata selber kann der Leser in Kants Critik der reinen Vernunft nachlesen.

Gegen diese Sätze der Critik trägt Herr Herder mehrere Einwürfe vor.

1. Will er nicht zugestehen, daß die Schemata der Categorien, die Categorie und die empirischen Wahrnehmungen zusammen verbinden, welches doch offenbar ist, da die Zeit die Form aller wirklichen Wahrnehmungen ist.

2. Er will die Schemata nicht für rein gelten lassen, weil sie Produkte der Einbildungskraft sind, denn diese sey eine Schülerinn der Erfahrung; allein wenn gleich nicht geleugnet werden kann, daß die Einbildungskraft Mannigfaltiges der empirischen Wahrnehmungen zusammensetzt, so ist es doch nicht nothwendig, daß ihre Verknüpfung sich bloß

auf Mannigfaltiges der empirischen Anschauung erstrecke, sie kann auch eine solche Verknüpfung des Mannigfaltigen einer reinen Anschauung vornehmen, wie dies z. B. auch in der Geometrie von ihr geschieht.

3. Die neckende Spielerei mit Schemen, leere Gestalt, übergehe ich.

4. Das in der Geometrie eigentlich bloß Schemata und keine Bilder betrachtet werden, darüber habe ich schon oben gesprochen; das gezeichnete Bild vertritt die Stelle eines Schemas, wenn ich bei demselben von allen dem abstrahire, was nicht zur Regel gehört.

5. S. 273. citirt Herr Herder folgende Stelle aus Kants Critik der reinen Vernunft: der Begriff vom Hunde bedeutet eine Regel, nach welcher meine Einbildungskraft die Gestalt eines vierfüßigen Thiers allgemein verzeichnen kann, ohne auf irgend eine einzige besondere Gestalt, die mir die Erfahrung darbietet, oder auch ein jedes mögliche Bild, das ich in concreto darstellen kann, eingeschränkt zu seyn. Hiergegen macht Herr Herder

folgenden Einwurf: „Unter der Gestalt eines vierfüßigen Thieres allgemein darf ich mir nicht eben einen Hund, sondern warum nicht auch Pferd und Esel denken. Soll ich es mir aber, ohne irgend eine Gestalt, die mir die Erfahrung darbietet, ohne jedes mögliche Bild, das ich in concreto darstellen kann, denken, so denke ich an der Regel (denn kein vierfüßiges Thier läßt sich ohne Thiergestalt und ohne vier Füße denken) gar nichts." Zuvörderst ist hier zu erinnern, daß Herr Herder die kantische Stelle, die freilich ein wenig dunkel ist, gemisdeutet habe. Kant will nicht sagen, das Schema eines Hundes stellt ein vierfüßiges Thier überhaupt allgemein vor, sondern ein bestimmtes vierfüßiges Thier (Hund) allgemein; zweitens ist das Schema eines vierfüßigen Thiers überhaupt, von dem Hr. Herder spricht, offenbar auch von einem Bilde desselben verschieden, das Bild ist immer ein Hund, oder ein Pferd, oder ein Esel u. s. w., das Schema ist die Regel, unter welcher jedes dieser Bilder steht, aber von demselben doch sehr verschieden ist, da es Bestimmungen enthält, die im Schema sich nicht finden.

6. Herr Herder will den Raum für keine Größe gelten lassen. Enthält denn der Raum kein gleichartiges Mannigfaltiges? Kant hat nicht behauptet der Raum sey das reine Bild (nicht Schema, wie Herr Herder sagt) aller Größen überhaupt, sondern nur der Gegenstände des äußern Sinns, wie sich aus der Stelle ergiebt, die Herr Herder selbst S. 276. anführt.

7. Die successive Addition von Einem zu Einem, die Zahl, soll kein Schema der Größe seyn, was aber Herr Herder darüber hinzufügt, wo er von dem Bilde der Zahl, durch Punkte spricht, beweist nichts dagegen.

7. Realität wird durch Empfindung gegeben, deren Größe intensiv ist, einen Grad hat, also nur durch das Hinabsteigen bis zum Verschwinden, zur leeren Zeit, oder von der Negation, der leeren Zeit, zur Größe der Empfindung vorgestellt werden kann. Das Maaß der Empfindung wird freilich dadurch nur vorgestellt, allein wir kennen die Realität ja nicht anders als durch Empfindung. — Die Größe der Realität wird nur durch die Annäherung zur Negation verständlich gemacht.

8. Gegen das Schema der Substanz wendet Herr Herder folgendes ein: „Zeit thut nichts zur Substanz." (Sehr dunkel, die Substanz der sinnlichen Wahrnehmungen muß offenbar in der Zeit vorgestellt werden, da die sinnlichen Wahrnehmungen die Form der Zeit nothwendig an sich tragen müssen). „Wenn das Zufällige vom Bestehenden auch nicht getrennt würde, so soll das Schema sagen, was Substanz an sich sey, nicht was ein fremder Begriff von ihr wegführe." (Es ist mir völlig unmöglich, zu errathen, was Herr Herder damit sagen will).

9. Kant hatte das Schema der Ursach so angegeben: Es ist das Reale, worauf wenn es nach Belieben gesetzt wird, jederzeit etwas Anders folgt. Es besteht also in der Succession des Mannigfaltigen, so fern sie einer Regel unterworfen ist. Herr Herder frägt: Aus welchem Belieben wird das Reale gesetzt? Kant will mit dem Ausdruck sagen: so oft du es setzt; der Regen ist die Ursach des Naßwerdens, weil so oft du den Regen setzest, du auch das Naßwerden setzen mußt.

Herr Herder erinnert ferner, daß Causalität nicht statt finde, wenn Etwas Anderes auf Etwas, sondern wenn es daraus folge. Da wir beim Schema der Categorien die Zeit bestimmen, so ergiebt sich schon daraus, daß von einem auf einander folgenden, die Rede seyn müsse, denn die Theile der Zeit folgen auf einander, nicht aus einander. Die Vorstellung, daß Etwas aus Etwas anders folge, ist die Vorstellung des Grundes und Folge, die objecktiv gedacht Realgrund oder Ursach wird, welches eben die Categorie ist, die wir durch das Schema versinnlichen. Dies auf einander folgen nach einer Regel, d. h. nothwendig, ist für uns der Grund die Gegenstände der Sinnenwelt durch den Begriff der Causalität zu verbinden. Er frägt ferner, sind Succession und Ursach Eins? — Offenbar nicht, nothwendige Succession, Succession nach einer Regel giebt Causalität. — Verbindung nach einer Regel heißt nothwendige Verbindung.

Ueber das Schema der Gemeinschaft fügt Herr Herder folgendes hinzu: „Gewiß eine friedliche Ehe, aus deren Zugleichsein weder Gemeinschaft, noch Wechselwirkung, noch Cau-

ſalität wird. Nach dieſem Schema-Epitaphion liegen die Todten im Grabe." Gegen ſolche Gründe kann man freilich nichts weiter vorbringen.

Hierauf ſtellt Herr Herder ſein eigenes Syſtem dem Kantiſchen entgegen; ſtatt von Schematen redet er:

Von Denkbildern menſchlicher Verſtandesbegriffe.

Der Ausdruck Denkbild iſt ſehr dunkel, und das, was Herr Herder darüber ſagt, iſt es nicht minder. Wir wollen auch hier ſeine eigenen Worte herſetzen und ſie mit kurzen Anmerkungen begleiten.

1. „Da ohne ein Verſtändliches kein Verſtand denkbar iſt, ſo ſind innere Denkformen ohne Gegenſtände, ſchon ihrem Nahmen nach, leere Schemen (μορμολυκεια), die nicht einmahl verſtändliche Wortformeln geben" (der Verſtand kann freilich der Denkformen und der darauf beruhenden Categorien ſich nur bewußt werden, in ſo fern er Mannigfaltiges verbindet, und dies Mannigfaltige erzeugt er nicht aus ſich

sich selbst, sondern es wird ihm durch Gegenstände vermittelst der Sinnlichkeit gegeben; allein man kann doch durch die Abstraktion aus dem verbundenen Mannigfaltigen die Form der Verbindung die dem Verstande zugehört, abgesondert darstellen, und wenn man diese Merkmahle des Verbundenen, die von der Form der Verbindung durch den Verstand herrühren, als Prädicat eines Gegenstandes darstellt, so erhält man die Categorien, und wenn man diese als Prädicate sinnlich wahrgenommener Gegenstände bestimmt, die Transscendentalen Schemata derselben; welche alle beide freilich nur durch Anwendung auf empirische Anschauungen Sinn und Bedeutung erhalten, und ohne diese bloße Formen sind.) „Dagegen Eindruck des Gegenstandes wird dem Organ und dadurch dem anerkennenden Sinn so fort ein geistiger Typus. Durch eine Metastasis, die wir nicht begreifen, ist uns der Gegenstand ein Gedanke." (Wie Veränderung des körperlichen Organs durch den äußern Gegenstand nach mechanischen [und chemischen] Gesetzen gewirkt, eine Veränderung im Gemüth, deren Bewußtsein wir Empfindung nennen, erwecke, und diese der Grund einer An-

schauung werde, wissen wir nicht, und es wird uns wohl ewig verborgen bleiben; genug daß alle drei Stücke als Grund und Folge verbunden sind. Wie die Anschauung durch die Synthesis des Verstandes zum Gedanken werde, daraus die Vorstellung des Gegenstandes entstehe, und aus beiden, durch die Beziehung der Anschauung auf den Gegenstand Erkenntniß werde, davon ist oben geredet worden. Wenn Herr Herder dies oder etwas dem ähnliches sagen wollte, so hat er sich sehr dunkel ausgedrückt.)

2. „Und da jedes Organ s e i n e Typen empfängt, die Bilder, Töne, Gerüche, Geschmacks- und Gefühlsarten sich in Ansehung ihrer Beschaffenheit nicht, höchstens in Ansehung des Grades ihres Eindrucks vergleichen lassen, so wird unserer innerer Sinn, das sensorium commune, das aller dieser verschiedenen Eindrücke i n n e w a r d, nothwendig eine Versammlung der A b d r ü c k e (Ektypen) s e h r verschiedener T y p e n. (Die verschiedenen Sinneswerkzeuge sind so viel verschiedene Wege, wie wir zur Anschauung äußerer Gegenstände gelangen, nicht auf alle wird auf gleiche Art

eingewirkt, und ihre Struktur ist ebenfalls verschieden, daher die durch sie gegebenen Anschauungen selbst specifisch (nicht blos dem Grade nach) verschieden sind; doch kommen alle darin überein, daß durch sie Empfindungen hervorgebracht werden. So werden wir uns durch unsern innern Sinn freilich verschiedener Empfindungen bewußt, denn diese sind nichts als Zustände unsers Gemüths; daß sie uns insgesammt angehören, so verschieden sie auch an sich seyn mögen, beruht auf das Bewußtsein Ich, was sie insgesammt begleitet; ein sensorium commune, im Sinn der Physiologen, als den Verbindungspunct aller Nerven, (der Empfindungswerkzeuge) ist von dem innern Sinn, der dem Gemüth als Vermögen angehört, völlig unterscheiden, und ein solches sensorium commune ist auch nicht nothwendig, um daraus die Einheit des Selbstbewußtseins und der darauf beruhenden Vorstellung, daß alle, auch die verschiedensten Empfindungen, mir angehören, zu erklären.)

3. „Wie diese sich im Nerv des Organs fortpflanzen, wie sie materiel aufbehalten werden u. s. wissen wir nicht. Das Bild, das

meine Seele empfängt, ist ganz ihrer Art, nicht das Bild auf der Netzhaut des Auges; es ist von ihr empfangen, in ihre Natur metaschematisiret. Indessen wars vom Eindrucke veranlasset, und so fern ein geistiges Bild einem körperlichen ähnlich seyn kann, ist es ihm ähnlich." (Alle Einwirkung auf unsre Organe und deren Nerven, welcher Art sie auch seyn mag, ist Bewegung, wie diese Bewegung Empfindung und Anschauung erzeuge, ist uns, wie schon gesagt, unbegreiflich; diese Bewegung aber einen Typus, oder ein Bild zu nennen, ist hart, und eben so, zu behaupten, daß diese Bewegung der Anschauung ähnlich sey, so fern ein geistiges Bild einem körperlichen ähnlich seyn kann; Bewegung und Anschauung können nie ähnlich seyn, daß man Aehnlichkeit findet, kömmt daher, weil man die Körperveränderung [Bewegung] Bild nannte. Zu dieser Benennung verleitete wohl das Auge, wie denn auch dieser Sinn vom Herrn Herder als Beispiel aufgestellt wird, allein es ist hier eine Täuschung, ich sehe mit meinen Augen, ein Bild auf der Netzhaut eines andern Auges, so ist es nicht mit der Seele, sie sieht nicht auf der Netzhaut ein Bild, sonst muß man ihr

wiederum Augen beilegen, sondern die Netzhaut wird durch die Lichtstrahleu in Bewegung gesetzt [gleichviel auf welche Art man diese Bewegung näher bestimmen will, was nicht hieher, sondern in der Physiologie gehört] und diese Bewegung, die sich mit den Sehnerven mittheilt, ist der Grund der Empfindung, und einer Anschauung durchs Auge. Herr Herder klagt über Kunstausdrücke, und spricht doch vom metaschematisiren.)

4. Die Einbildungskraft behält diesen geistigen Typus, die Erinnerung weckt ihn auf, der Traum stellt ihn dar, andre Seelenkräfte erhellen ihn, machen ihn sogar zum Triebe. (Daß die Einbildungskraft Bilder der durch den Sinn gegebenen Anschauungen hervorbringt, ist außer Zweifel, obgleich wie Sein und Einbildungskraft verknüpft sind, nicht eingesehen werden kann; eben so wenig wie der Körper mit der Einbildungskraft in Verbindung steht, obgleich dies Faktum auch nicht geleugnet werden kann. Andere Seelenkräfte erhellen die Bilder der Einbildungskraft, ist wahrscheinlich in Beziehung auf das Unterscheidungsvermögen gesagt, wodurch die Merkmale derselben erkannt werden. Das Bild wird nie Trieb, denn Triebe gehören dem untern Be-

gehrungsvermögen an, aber die Einbildungskraft hat Einfluß auf das Gefühlvermögen, erzeugt Gefühle, welche Triebfedern für das Begehrungsvermögen werden können.) „Menschen, denen ein Sinn fehlt, ermangeln der Typen dieses Sinnes; ein Blinder, der Farben und Bildtypen, ein Taubgebohrner, der Typen des Schalles, des Tons, des Wortlauts u. s. w." (Wir würden dies so ausdrücken: Wem ein Sinn fehlt, der kann keine Anschauungen dieses Sinns erhalten, und also kann auch seine Einbildungskraft keine Bilder dieser Art reproduciren).

5. Längst ist die Stufenleiter bemerkt, die bei diesen Ein und Ausdrücken" (Abdrücke? Herr Herder nannte oben Form ein grobes Töpferwort, hier möchte wohl der Ausdruck: Abdruck mit weit größerm Recht getadelt werden können) „aus der Entfernung entsteht, in welcher der einwirkende Gegenstand vom Organ seyn darf. In diesem Fall nämlich mußte ein Mittleres (Medium) zwischentreten, das den Gegenstand dem Sinn zubereite, und dessen Typus ihm gleichsam zubilde. Dem Auge thut dies das Licht, dem Ohr die Luft, so fern sie den Schall bildet und fortträgt; hiedurch, insonderheit bei Ohr und

Auge, erweitert sich nicht nur die Sphäre des Sinnes, sondern es wird auch (wunderbare Zwischenkunft!) zur Bildung reinerer Typen durch dies Intermedium Raum gewähret. Gegenstände, wenigstens Theile von ihnen, die sich dem Sinn aufdrängen, schreiben mit lebhaften, aber groben und verworrenen Zügen sich ihm ein; die Typen des Auges und Ohrs sind abgesetzter, reiner, heller und klärer." Bey dem Sehen, Hören und Tasten ist weniger Vitalempfindung als bey den übrigen Sinnen und dies rührt bey den erstern wohl von den feinen Mediis Licht und Luft her; aber deshalb sind die Anschauungen der erstern nicht reiner und klarer als die der übrigen Sinne; so würden wir z. B. ohne Tasten die Gestalt der Körper als solcher nie deutlich erkennen lernen; und das Tasten muß dem Auge hier zu Hülfe kommen.

6. Behauptet Herr Herder in sehr dunklen Ausdrücken: Auge und Ohr seyen einander entgegen gesetzt, aber doch einander unentbehrlich (wie ist es denn mit dem Blindgebohrnen beschaffen?) und aus der Verbindung beider unter der Leitung des Verstandes — Sprache.

Wir wollen den Leser hier auf die Herdersche Schrift selbst verweisen, wo von dem Verf. in

pomphaften Ausdrücken Bemerkungen gemacht werden, die in eine philosophische Sprachlehre gehören, die Sätze der Critik aber gar nicht treffen, wenn gleich Herr Herder mehreremahle heftige unartige Ausfälle dagegen macht.

Merkwürdig ist die S. 304 aufgestellte Tafel der verschiedenen Sprachen: dieser sind nach Herrn Herder vier: die erste ist die sinnliche, gemeine Verstandessprache, ihr Objekt ist Sein, Dasein, Fortdauer, Kraft der Dinge. Die zweite ist die klärere Verstandessprache, ihr Objekt sind die Eigenschaften der Dinge, Dasselbe, ein Andres, Gattungen, Geschlechter, Art. Die dritte ist die deutlichere Vernunftsprache, ihr Objekt ist Ursach und Wirkung, in sich bestehender, freundlich —, feindlich — fortwirkender Dinge. Die vierte endlich ist die genaueste, d. i. mathematische Sprache; ihr Objekt ist das Maas, seine Bestimmung im unermeßnen Raum, in unermeßner Zeit.

Wir stellen diese Tafel her, ohne weitere Bemerkungen hinzuzufügen, und fragen den Leser, ob der Verf. dieser Tafel wohl das kritische System gründlich zu prüfen vermag?

Prüfung
der
Herderschen Metakritik
zur
Kritik der reinen Vernunft,

in welcher
zugleich mehrere schwierige Stellen in der Kritik der reinen Vernunft erläutert werden

von
J. G. C. Kiesewetter,
Doctor und Professor der Philosophie.

Zweiter Theil.

Berlin,
bei C. Quien. 1800.

Vorrede.

Es hat die Prüfung des zweiten Theils der Herderschen Metakritik dem Verfasser mehr Mühe und Unlust verursacht, als die des ersten Theils; weil bei länger fortgesetzter Bemühung schwankende Begriffe zu bestimmen, und in den Schwärmereien der Einbildungskraft einen vernünftigen Sinn zu erkennen, die Ermüdung zunehmen muß; weil es am Ende widerlich wird, mit einem Manne zu streiten, der durchaus alles für Unsinn und leere Spitzfindigkeit ausgiebt, und fast immer den Sinn der Kritik der reinen Vernunft entstellt; weil Herr Herder in diesem Theil noch weit mehr gegen

das, was sich ziemt und schickt, gesündigt, ja sich so weit — vergessen hat, Kants moralischen Charakter anzugreifen, und ihn der Heuchelei und des Betrugs zu beschuldigen.

Die in dem Werke an vielen Orten angebrachten Erläuterungen schwieriger Stellen der Kritik, die Lösung mancher Zweifel, die auch wohl bei denen sich finden, die sonst Anhänger der kritischen Philosophie sind, geben vielleicht dem Werke einigen Werth. Die Herdersche Beurtheilung von Kants Streit der Fakultäten, die er als Zugabe seinem Werke angehängt hat, bin ich bei der Prüfung übergegangen, weil sie mit dem System der kritischen Philosophie in keiner unmittelbaren Verbindung steht.

System aller Grundsätze des reinen Verstandes.

Im fünften Abschnitt beurtheilt Herr Herder die Kantische Darstellung des Systems aller Grundsätze des reinen Verstandes. Ehe wir zur Prüfung dieser Beurtheilung fortgehen, will ich zuvörderst meinen Leser die Verbindung dieses Abschnitts der Kritik der reinen Vernunft mit dem Vorhergehenden angeben.

Die Kritik der reinen Vernunft hat, wie schon zu Anfang unserer Prüfung gesagt worden, die Bestimmung der Grenzen des Gebiets unserer Erkenntnisse und der in diesem Gebiete herrschenden Gesetze zum Gegenstand. Dazu wird nun nothwendig erforderlich seyn, daß wir die Quel-

len unserer Erkenntnisse sorgfältig scheiden, und genau angeben, was uns durch die Gegenstände vermittelst der Empfindung gegeben wird, und was seinen Grund in der Beschaffenheit unsers Vorstellungsvermögens hat. Ein Theil der Resultate dieser Untersuchungen ist im ersten Theil dieser unserer Prüfung dem Leser vorgetragen worden. Wir sahen, daß im äußern Sinn die Vorstellung des Raums, im innern die Vorstellung der Zeit gegründet ist, woraus sich ergab, daß alle Wahrnehmungen des innern Sinns die Form der Zeit, und die des äußern Sinns des Raums und der Zeit an sich tragen müssen, daß also unsere sinnlichen Wahrnehmungen uns die Gegenstände nicht vorstellen, wie sie an sich sind, sondern wie sie uns in den Formen unsers Anschauungsvermögens erscheinen. — Dann untersuchten wir den Verstand in engerer Bedeutung, d. h. das Vermögen, das Besondere im Allgemeinen darzustellen oder mit andern Worten, aus den besondern Vorstellungen allgemeine (Begriffe) zu bilden, und fanden, alle seine Functionen lassen sich auf die Function des Urtheilens zurückführen, aus deren Formen (logischen Verschiedenheiten) sich die im Verstande gegründeten Categorien ergeben, die wir

vollständig und systematisch aufzählten. Da diese reine Verstandesbegriffe auf sinnliche Wahrnehmungen zum Behuf der Erfahrungserkenntniß angewandt werden müssen, so bedurfte man, wie wir im ersten Theil weitläuftig gezeigt haben, vermittelnder Vorstellungen, und dies waren die Schemata. — Jetzt schreiten wir zu einer neuen Untersuchung fort.

Der Gebrauch des Verstandes hat Erkenntnisse zum Zweck. Es ist also in der Kritik des Erkenntnißvermögens (oder der reinen Vernunft) von großer Wichtigkeit, die Gesetze des Verstandesgebrauchs kennen zu lernen. Diese Gesetze werden den Charakter der Nothwendigkeit an sich tragen müssen, weil sie in dem Verstande selbst gegründet, a priori, sind. Es werden Grundsätze seyn, denn erstlich können sie nicht weiter bewiesen werden, weil jeder Beweiß Verstandesgebrauch erfordern und also diese Gesetze voraussetzen müßte; zweitens enthalten sie die Gründe mehrerer anderer Urtheile in sich. Wenn aber für diese Grundsätze auch kein objektiver Beweiß geführt werden kann, so berechtigt dies doch nicht, sie ohne alle weiteres Hinzufügen von Gründen aufzustellen, sondern es

muß zu denselben eine Deduction hinzugefügt, d. h. die Rechtmäßigkeit des Gebrauchs dieser Grundsätze aus den subjektiven Quellen der Möglichkeit einer Erkenntniß des Gegenstandes überhaupt dargethan werden; mit andern Worten, ob es gleich unmöglich ist, die Grundsätze des Verstandesgebrauchs aus höhern Gesetzen vermittelst eines Vernunftschlusses abzuleiten, so wird man doch, um von ihnen den Verdacht einer erschlichenen Behauptung zu entfernen, zeigen müssen, daß, wenn wir Erkenntnisse von Gegenständen haben sollen, wir nothwendig diese Grundsätze voraussetzen müssen. — Die Möglichkeit einer Erkenntniß überhaupt ist also der Grundstein, worauf wir bei dem Gebrauch dieser Gesetze uns stützen.

Der Gebrauch des Verstandes besteht im Urtheilen. Die Urtheile sind ihrem Inhalte nach doppelt, entweder analytisch oder synthetisch. Wir werden also den obersten Grundsatz aller analytischen und aller synthetischen Urtheile aufzustellen haben.

Die reine allgemeine Logik abstrahirt von allem Inhalt des Denkens, und hat es blos mit der Form desselben zu thun. Der Satz des

Widerspruchs, den sie als das Gesetz alles Verstandesgebrauchs als eines solchen aufstellt, ist eben darum die conditio sine qua non aller Wahrheit überhaupt, weil die Urtheile, die diesem Gesetze zuwider wären, sich nicht einmal würden denken lassen, und so ist er als negatives Criterium der Wahrheit überhaupt anzusehen; er verbannt Falschheit und Irrthum aus den Erkenntnissen.

Den Satz: Alle Urtheile, in denen ein Widerspruch sich findet, sind falsch, kann man aber nicht rein umkehren und sagen: Alle falschen Urtheile enthalten einen Widerspruch, und also alle Urtheile die keinen Widerspruch enthalten, sind wahr. Die Synthesis der Vorstellungen im Urtheil darf zwar dem Gesetze des Widerspruchs nicht entgegen seyn, sonst ist das Urtheil falsch, allein sie bedarf noch einen zureichenden Grund, um wahr zu seyn. —

Der Satz des Widerspruchs ist also von negativem Gebrauch, sowohl für die analytischen und synthetischen Urtheile, beide dürfen demselben nicht zuwider seyn; für die Wahrheit der Urtheile aber bleibt immer noch die Frage übrig, worinn liegt der Grund der Syn-

thesis? Diese Frage müssen wir sowohl für die analytischen als synthetischen Urtheile] beantworten.

Das analytische Urtheil ist (wie alle Urtheile überhaupt) entweder bejahend oder verneinend; im ersten Fall wird dem Subjekt ein Prädikat beigelegt, weil bei Auflösung der Vorstellung des Subjekts sich findet, daß das Prädikat in in ihm schon als Merkmal gedacht wurde; im zweiten Falle wird dem Subjekt ein Prädikat abgesprochen, weil bei Auflösung der Vorstellung des Subjekts sich ergiebt, daß in ihr das Gegentheil des Prädikats als Merkmal sich findet. — Der Grund der Wahrheit der analytischen Urtheile ist also der Satz der Identität und des Widerspruchs; und für diese ist er daher von positivem Gebrauch.

Nicht so verhält es sich mit den synthetischen Urtheilen; auch sie müssen freilich diesem Gesetze gemäß seyn, widrigenfalls sie falsch sind, allein da das Prädikat nicht schon im Subjekte gedacht war, so wird man durch die bloße Auflösung des letztern keinen Grund der Synthesis erhalten; wir müssen uns also nach einem andern positiven Prinzip der synthetischen Ur-

theile umsehen. Ein positives Prinzip der synthetischen Urtheile ist ein solches, woraus man die Wahrheit synthetischer Urtheile überhaupt erkennt. Dies Prinzip muß also allgemein seyn, es kann daher nicht aus der sinnlichen Wahrnehmung abstrahirt werden, sondern muß a priori seyn. Da es den Grund aller synthetischen Urtheile enthalten soll, so darf es nicht abgeleitet und muß selbst synthetisch seyn. —

Alle unsere Vorstellungen stehen unter der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperception (s. Prüfung erster Theil S. 222 u. folg.), und müssen sich also in eine Einheit des Bewußtseins zusammen verbinden lassen, dies geschieht durch Urtheile. Da jede Analysis der Möglichkeit nach eine Synthesis voraussetzt, so setzen auch die analytischen Urtheile synthetische voraus *). Die Möglichkeit der transscendentalen Einheit des Selbstbewußtseyns setzt also die Möglichkeit der synthetischen Urtheile vor-

*) Das Mannigfaltige der Vorstellung des Subjekts durch dessen Auflösung ein analytisches Urtheil zu Stande kömmt, muß zuvörderst durch eine Synthesin verbunden seyn, welches nur durch synthetische Urtheile möglich ist.

aus; und dies ist die Deduction der Möglichkeit dieser Art Urtheile überhaupt.

Wir würden gar keine Vorstellungen haben, wenn wir keine empirischen Wahrnehmungen hätten, denn an diesen und mit ihnen zugleich werden uns die Formen der Anschauungen Raum und Zeit gegeben, und sie sind auch das Mannigfaltige, was der Verstand verbindet, durch welche Verbindung uns die Categorien gegeben werden. Also auch die empirischen Wahrnehmungen müssen sich durch synthetische Urtheile verknüpfen lassen, der Möglichkeit des transscendentalen Selbstbewußtseyns wegen. Die Verknüpfung des Mannigfaltigen in einem synthetischen Urtheile ist, weil sie nach Begriffen a priori geschieht, allgemeingültig, die hervorgebrachte Einheit ist nicht als subjektiv, sondern als objektiv zu betrachten. Mannigfaltiges der sinnlichen Wahrnehmung aber, als objektiv verbunden gedacht, heißt Erfahrung. Ohne mögliche Erfahrung gienge also die Einheit des reinen Selbstbewußtseyns verlohren; alle unsere sinnlichen Wahrnehmungen sind folglich den nothwendigen Bedingungen einer möglichen Erfahrung unterworfen, und dies ist der oberste

Grundsatz aller synthetischen Urtheile. Kant drückt diesen Satz (Krit. der reinen Vernunft S. 197) so aus: Ein jeder Gegenstand steht unter den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung. Man wird diese Darstellung aus dem, was wir eben gesagt haben, leicht verstehen, wenn man sich erinnert, daß uns keine Gegenstände außer durch empirische Anschauungen gegeben werden können, und daß eine jede unserer Anschauungen (weil Raum und Zeit bis ins Unendliche theilbar sind) Mannigfaltiges enthalten muß.

Der Ausdruck Erfahrung, welcher in der so eben vorgetragenen Deduction gebraucht worden ist, bedarf für einige unserer Leser vielleicht noch einer Erörterung, die wir jetzt hinzufügen wollen, da sie in der Deduction selbst eingeschaltet, den Zusammenhang unterbrochen und die Verständlichkeit erschwert haben würde.

Man braucht zuweilen die Ausdrücke: sinnliche Wahrnehmung und Erfahrung als gleichbedeutend z. B. wenn man sagt: die Vorstellung des Raums habe ihren Grund nicht in der Erfahrung, wo Erfahrung sinnliche Wahr-

nehmung heißt, weil man sagen will: der Raum wird uns nicht durch Empfindung gegeben. Streng genommen aber ist sinnliche Wahrnehmung und Erfahrung wohl zu unterscheiden. Der Gelbsüchtige sieht ein Stück Silber, das ich ihm zeige, gelb; er nimmt das Silber gelb wahr, allein man kann nicht sagen, er habe erfahren, das Silber sey gelb. Zur Erfahrung nämlich gehört Allgemeingültigkeit. Der Gelbsüchtige kann sagen: er habe erfahren, daß er in einem kranken Zustande seines Körpers (der Gelbsucht) das Silber gelb sehe. Erfahrung setzt sinnliche Wahrnehmung, empirische Anschauung mit Bewußtseyn voraus und findet ohne diese nicht Statt, aber nicht jede sinnliche Wahrnehmung, jede empirische Anschauung ist schon Erfahrung, nur dadurch daß sie als allgemeingültig, nicht blos als subjektiv gültig gedacht wird, wird sie zur Erfahrung erhoben. — Alle sinnlichen Wahrnehmungen enthalten Mannigfaltiges, dies Mannigfaltige wird nur dadurch erst als allgemeingültig vorgestellt, daß ich es einem Objekt beilege, und deshalb muß das Mannigfaltige nach Regeln a priori, denn diese haben allein die verlangte Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit, verbunden werden.

Mannigfaltiges der empirischen Anschauung objektiv verbunden gedacht, heißt Erfahrung; daher gehören zur Möglichkeit der Erfahrung folgende Stücke: 1. Empfindung, wodurch ich die empirische Anschauung des Gegenstandes erhalte, 2. empirische Anschauung, 3. Verbindung der empirischen Anschauungen nach Gesetzen a priori.

Die Erfahrung muß möglich seyn, weil sonst die Identität des Selbstbewußtseins verlohren gienge. — Diese Gesetze a priori bestimmen die Möglichkeit der synthetischen Urtheile überhaupt, denn nur durch empirische Anschauungen wird uns objektives Mannigfaltiges zur Verbindung gegeben, und ohne sie bekommen wir keine Vorstellungen von Gegenständen und also auch keine Erkenntnisse; diese Gesetze, die auf Möglichkeit der Erfahrung so wie diese auf die Möglichkeit der Identität des Selbstbewußtseins sich stützen, gelten aber auch nur für Erscheinungen, nicht für die Dinge an sich, weil wir nur durch die empirischen Anschauungen Vorstellungen von Gegenständen erhalten, diese aber, wie im ersten Theil dieser Prüfung ausführlich gezeigt worden, wegen der Formen des Raums und der Zeit die sie an sich tragen, nur Erscheinungen sind.

Herr Herder macht gegen diesen Theil der Kritik der reinen Vernunft, den ich so eben gedrängt vorgetragen habe, mehrere Einwendungen. Kant sagt nämlich S. 188 in der Kritik der reinen Vernunft, nachdem er den Begriff eines Grundsatzes erörtert, er wolle in dem aufzustellenden System der Grundsätze folgende nicht mit aufnehmen. 1. Die Prinzipien der transscendentalen Aesthetik: daß Raum und Zeit die Bedingungen der Möglichkeit aller Dinge als Erscheinungen sind, und daß Raum und Zeit nicht auf Dinge an sich selbst bezogen werden können. Warum Kant diese Grundsätze übergeht, ist leicht einzusehen, er hat sie vorher in der transscendentalen Aesthetik aufgestellt, und es würde die nochmalige Darstellung derselben nur eine überflüssige Wiederholung seyn. 2. Die mathematischen Grundsätze. Kant fügt selbst den Grund hinzu, weil sie nur aus der Anschauung, nicht aus einem Verstandesbegriff gezogen worden; doch sagt er (S. 189), wird die Möglichkeit derselben, weil sie gleichwohl synthetische Urtheile a priori sind, hier nothwendig Platz finden, zwar nicht um ihre Richtigkeit und apodiktische Gewisheit zu beweisen,

welches sie gar nicht nöthig haben *), sondern nur die Möglichkeit solcher evidenten Erkenntnisse a priori begreiflich zu machen und zu deduciren. — Kant schränkt sich daher blos auf diejenigen Grundsätze ein, die sich auf die Categorien beziehen, denn wenn man die gemachten beiden Ausnahmen wegläßt, so bleiben, wie man leicht zeigen kann, keine andern als diese übrig. — Alle Grundsätze a priori müssen im Erkenntnißvermögen selbst gegründet seyn, auf den Formen desselben beruhen. Nimmt man nun sowohl die aus der allgemeinen Darstellung von Raum und Zeit sich ergebenden, in der transscendentalen Aesthetik aufgestellten und unter den genannten Ausnahmen mit I. bezeichneten Grundsätze, so wie auch diejenigen, die aus der besondern Betrachtung der reinen Anschauung Raum und Zeit sich ergeben und zur Mathematik gehören, so bleiben für die Möglichkeit der synthetischen Urtheile keine übrig, als die aus den Formen des Verstandes, d. h. aus den Formen der Urtheile oder den daraus entspringenden Categorien sich stützen, und ferner der

---

*) Denn sonst würden sie keine Grundsätze, sondern abgeleitete Sätze seyn.

Grundsatz aller analytischen Urtheile, weil alle Urtheile dem Inhalte nach in synthetische und analytische verfallen.

Herr Herder wendet Metakritik Erster Theil S. 314 dagegen folgendes ein: „Wie? Sind mathematische Grundsätze nur aus der Anschauung, aber nicht aus dem reinen Verstandesbegriff gezogen? Stehn Anschauungen und reine Verstandesbegriffe einander entgegen? Sind diese ohne jene, jene ohne diese möglich? Und was heißt es endlich, Grundsätze aus der Anschauung ohne Verstandesbegriffe ziehen?" Um diese vielen Fragen desto leichter zu beantworten, wollen wir einen mathematischen Grundsatz aufstellen; dies mag einmal der Satz seyn: Zwei gradlinigte Winkel die sich gleich sind, decken sich (congruunt). Von der Wahrheit dieses Satzes kann man sich nur dadurch überzeugen, daß man mit der Einbildungskraft von zwei gleichen Winkeln einen auf den andern legt und untersucht, ob ihre Grenzen zusammen fallen. Man sieht die Evidenz des Grundsatzes beruht auf der Anschauung, und kann aus den bloßen Begriffen der Winkel, der gleichen Größe und der Congruenz nicht erkannt werden. Die mathemati-

schen Grundsätze beruhen also schlechterdings auf Anschauungen und können nur durch diese erkannt werden, das wollte auch Kant nur dadurch sagen. — Anschauungen und reine Verstandesbegriffe stehen offenbar einander entgegen. Der höhere Begriff ist Vorstellung; unter diesem stehen Anschauung und Begriff. Die Anschauungen sind entweder rein oder empirisch; auf die erstern stützt sich die Mathematik. So sind auch die Begriffe entweder rein oder empirisch. Die erstern entweder theoretisch oder praktisch, und die theoretischen entweder reine Verstandesbegriffe (Prädicamente oder Categorien und Prädicabilien), oder Reflexionsbegriffe oder reine Vernunftbegriffe (Ideen).

Herr Herder frägt, ob Anschauungen ohne reine Verstandesbegriffe und diese ohne jene möglich sind? Allerdings sind Anschauungen ohne reine Verstandesbegriffe möglich; ich sehe nicht ein, was mich verhindern sollte, mir ein Wesen zu denken, was blos durch Empfindung unmittelbare Vorstellungen von Gegenständen erhielte, ohne daß diese durch den Verstand zu Begriffen erhoben würden, und wir legen insgesammt den Thieren blos Anschauungsvermö-

gen bei, und sprechen ihnen den Verstand ab; ein solches Wesen wird freilich keine Erkenntnisse, sondern blos Wahrnehmungen haben. Giebt es reine Verstandesbegriffe ohne Anschauungen? Der Verstand ist zwar ein von der Sinnlichkeit (dem Anschauungsvermögen) specifisch unterschiedenes Vorstellungsvermögen, und sein Geschäft besteht in der Verbindung des Mannigfaltigen in eine Einheit des Bewußtseins, aus welcher Verbindung sich die reinen Verstandesbegriffe ergeben; allein da er selbst kein Mannigfaltiges der Vorstellungen enthält, sondern ihm dies durch die Sinnlichkeit vermittelst der Anschauungen geliefert werden muß, so würde er ohne Anschauung sein Geschäft der Synthesis nicht verrichten, und wir also auch nie reine Verstandesbegriffe erhalten können.

Herr Herder frägt ferner, was es heiße: Grundsätze aus den Anschauungen ohne Verstandesbegriffe ziehen? — Meine Leser werden wohl einsehen, daß sich Hr. Herder hier bei Worten aufhält, ohne daß er deshalb die Sache angreift. — Kant behauptet nicht, daß in den mathematischen Grundsätzen keine Begriffe vorkommen, sondern er will blos sagen, daß sie

sich

sich von den philosophischen Grundsätzen dadurch unterscheiden, daß sie auf reine Anschauung sich stützen, jene hingegen blos auf reine Verstandesbegriffe sich fußen. Hätte Hr. Herder Kant verglichen, so würde er einen solchen Einwurf nicht gemacht haben. S. 198 und 199 sagt dieser: Es giebt reine Grundsätze a priori, die ich gleichwohl doch nicht dem reinen Verstande eigenthümlich beimessen möchte, darum weil sie nicht aus reinen Begriffen, sondern aus reinen Anschauungen (obgleich vermittelst des Verstandes) gezogen sind; Verstand ist aber das Vermögen der Begriffe. Die Mathematik hat dergleichen, aber ihre Anwendung auf Erfahrung, mithin ihre objektive Gültigkeit, ja die Möglichkeit solcher synthetischen Erkenntniß a priori (die Deduction derselben) beruht doch immer auf dem reinen Verstande.

Gegen den Unterschied des obersten Grundsatzes aller analytischen und den aller synthetischen Urtheile sagt Herr Herder S. 314. „Diese wären unverbunden? Sie ständen beide nicht unter Einem obersten Grundsatz? Synthesis und Analysis sind Thathandlungen Eines Verstandes, Methoden; wie leicht können sie in einander verwandelt werden, da im Grunde

eine ohne die andere nicht seyn kann? Kein Urtheil des Verstandes kann ohne Auffindung des Merkmals (Analyse) und ohne Verbindung des Prädikats mit dem Subjekt (Synthese) gedacht werden." Meine Leser werden aus der Darstellung, die ich zu Anfange dieses Theils der Prüfung gegeben habe, einen Theil des Misverständnisses des Herrn Herder von selbst aufdecken können. Kant sagt ausdrücklich, daß der Satz des Widerspruchs der oberste Grundsatz des formalen Denkens überhaupt sey, und in dieser Rücksicht in der reinen allgemeinen Logik vorgetragen werde; allein daß er als oberster Grundsatz alles Denkens überhaupt blos einen negativen Gebrauch zulasse, nämlich Irrthum abzuwehren; daß er nicht Erkenntnisse selber begründe, sondern nur die conditio sine qua non angebe, der alles unser Denken seiner Form nach unterworfen sey.

Der Satz des Widerspruchs aber ist für die analytischen Urtheile von positivem Gebrauch, indem er den Grund der Wahrheit derselben enthält, und in dieser Rücksicht gehört er in die Transscendentalphilosophie. — Daß übrigens Herr Herder auch hier analytische und synthetische Methode, die ein Verfahren der

Vernunft bezeichnen, mit analytischen und synthetischen Urtheilen, die als solche Produkte des Verstandes sind, verwechsele, bedarf wohl kaum erwähnt zu werden. Ferner leugnet ja kein Mensch, daß jedes Urtheil also auch das analytische, eine Synthesis ausdrücke, wenn wir aber die Urtheile in analytische und synthetische eintheilen, so sehen wir auf den Grund der Synthesis, dieser findet sich bei den analytischen Urtheilen in der Vorstellung des Subjekts, bei den synthetischen außer demselben *).

Dem von Kant aufgestellten oberst n Grundsatz der synthetischen Urtheile, fügt Hr. Herder folgendes hinzu. „Da der erkennende Verstand mit möglicher Erfahrung, mit nothwendigen Bedingungen u. s. w. nichts zu thun hat, so heißt vom Nebel getrennt, der Satz nichts als was ich erkennen soll, muß mir erkennbar gegeben seyn; ich erkenne nur, was und wie es mir erkennbar ist

*) Die Synthesis des Verstandes, wodurch ein Urtheil hervorgebracht wird, bestimmt die Form desselben, wenn man aber die Urtheile in analytische und synthetische eintheilt, so sieht man nicht auf die Form derselben, sondern auf die Materie.

Nichts weiter. Mithin ists mit dem ersten Grundsatz Eine Regel des Verstandes." Einer solchen dictatorischen Behauptung ohne alle Gründe, kann man wohl nichts anders als non liquet entgegen stellen.

Der oben aufgestellte oberste Grundsatz aller synthetischen Urtheile überhaupt, läßt sich nun auf die Categorien anwenden, wodurch reine synthetische Urtheile a priori entspringen, die die Möglichkeit der Erfahrung begründen. Sie zerfallen nach den Titeln der Categorien in die der Quantität, Qualität, Relation und Modalität, Kant hat jeder derselben einen eigenen Namen beigelegt, den wir bei der Darstellung derselben anführen und erläutern wollen. Die Einsicht der Wahrheit dieser Grundsätze beruht darauf, daß ohne sie keine Erfahrung möglich wäre.

Grundsatz der Quantität

Alle Anschauungen sind extensive Größen. (Es scheint mir, daß man diesen Grundsatz besser so ausdrücken könnte: Alle Erscheinungen sind als Anschauungen extensive Größen, um zu zeigen, daß dieser Grundsatz mit dem Be-

griff der Möglichkeit der Erfahrung in Verbindung stehe).

Zur Verständlichkeit dieses Satzes wird beitragen, wenn man die Begriffe der Größe und der extensiven Größe erörtert. — Größe (Quantum) ist die Vorstellung des mannigfaltigen Gleichartigen, insofern dasselbe zu einer Einheit verbunden ist. Die Einheit zu der das Mannigfaltige verbunden ist, heißt das Ganze, das Mannigfaltige, die Theile desselben. Die Größen sind entweder extensiv oder intensiv; bei den ersten macht die Vorstellung der Theile die Vorstellung des Ganzen erst möglich, die Vielheit geht der Einheit vor; bei den andern geht die Vorstellung des Ganzen vorher, und die Vielheit wird nur dadurch in ihm erkannt, daß ein Wachsen und Abnehmen bei dem Ganzem statt findet. Man nennt eine bestimmte intensive Größe einen G r a d. Funfzig Eimer warmes Wasser sind eine extensive Größe, die ganze Masse Wasser erkenne ich nur durch das Zusammensetzen der einzelnen Eimer. Die Wärme des Wassers hat eine intensive Größe (einen Grad), ich setze bei Wahrnehmung derselben, sie nicht aus einzelnen Wärmegraden zusammen,

sondern ich nehme sie mit einemmale wahr, kann aber den wahrgenommenen Grad der Wärme als größer und kleiner mir vorstellen, ihn wachsen und abnehmen lassen.

Zu einer jeden Erfahrung gehört notwendig die Vorstellung eines Objekts, das uns in der Anschauung gegeben wird. Eine jede Anschauung, sie werde durch den äußern oder innern Sinn gegeben, muß die Form der Anschauungen Raum oder Zeit an sich tragen. Raum und Zeit aber enthalten Mannigfaltiges, Gleichartiges, dies wird also auch in den sinnlichen Wahrnehmungen der Gegenstände (Erscheinungen) sich finden müssen. Dies Mannigfaltige Gleichartige aber muß, wegen der transscendentalen Einheit des Selbstbewußtseins sich zur Einheit verknüpfen lassen, und zwar geht hier das was verbunden wird, der durch die Verbindung entstandenen Einheit vorher. Die Synthesis des Mannigfaltigen der Anschauung geschieht durch die Einbildungskraft *). Man-

*) Kant nennt die Einbildungskraft, insofern sie durch Synthesis (Anschauungen) erzeugt, produktiv; ihr Geschäft geht dem Geschäft der reproduktiven Einbildungskraft vorher, welche schon gehabte Anschauungen ins Bewußtsein zurückruft.

nigfaltiges Gleichartiges aber als zur Einheit verbunden gedacht (und gedacht muß es werden, damit die Anschauung objektiv, Erscheinung, werde), ist eine extensive Größe; also sind alle Erscheinungen als Anschauungen extensive Größen.

Kant nennt diesen Grundsatz der Quantität ein Axiom, nicht seiner selbst wegen, sondern weil durch denselben die Möglichkeit der Axiome in der Mathematik erkannt wird. — Ein Axiom ist ein synthetischer Grundsatz a priori, so fern er unmittelbar gewiß ist. Alle synthetische Grundsätze a priori sind entweder discursiv (beruhen auf Begriffen) oder intuitiv (auf Anschauungen). Die ersten können nicht unmittelbar gewiß seyn, weil die Verbindung eines Begriffs mit einem andern von ihm verschiedenen in einem dritten Begriff gegründet seyn muß. Die andern erhalten ihre Gewisheit unmittelbar durch die Construction (Darstellung in einer reinen Anschauung). Hieraus ergiebt sich, daß nur die Mathematik Axiome haben kann, und daß in der Philosophie dergleichen nicht Statt finden. Daher ist der von Kant aufgestellte Grundsatz der Quantität kein Axiom, wie er denn auch wirklich denselben, wenn gleich nicht

objektiv bewiesen, das ist bei einem Grundsatz nicht möglich, doch deducirt, d. h. seine Wahrheit aus subjektiven Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung dargethan hat — Wenn aber gleich die Axiome der Mathematik unmittelbar gewiß sind, so bleibt doch die Frage noch übrig: Wodurch wird diesen Sätzen, die a priori sind, ihre Realität, d. h. ihre Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung gesichert? Eine Frage, deren Beantwortung nicht in die Mathematik, sondern in die Philosophie gehört. Diese Frage ist nun durch den Grundsatz der Quantität beantwortet.

Herr Herder macht gegen den Grundsatz der Quantität mehrere Einwendungen, von denen er einen Theil gewiß nicht niedergeschrieben haben würde, hätte er Kants Kritik der reinen Vernunft S. 760 u. f. vor Augen gehabt.

Zuerst kann er nicht begreifen, wie Kant den gedachten Grundsatz das Prinzip aller Axiome nennen könne, da doch die Axiome an sich unerweislich sind; allein Kant nennt diesen Grundsatz nicht deshalb ein Prinzip der Axiome, weil die letztern aus ihm abgeleitet wer-

den, sondern weil er die Möglichkeit derselben überhaupt erklärt. –

Ferner meint Herr Herder, Kant habe diesen Grundsatz beweisen wollen, allein da hat er den Unterschied zwischen objektiven Beweis und Deduction nicht gefaßt; die discursiven synthetischen Grundsätze bedürfen des erstern nicht, wohl aber der letztern.

Obgleich Herr Herder hier nicht, wie an unzähligen andern Stellen des Buchs durch die Form seines Vortrags sich hart, ich möchte sagen, nicht blos gegen Kant, sondern gegen die Humanität überhaupt versündigt, so sind doch die vorgetragenen Einwürfe an sich von der Art, daß auch der kälteste Leser sich des Unwillens nicht enthalten kann. Was für ein elender Kopf muß das seyn, der Grundsätze als solche aufstellt, und einen objektiven Beweis hinzufügt, oder der einen Grundsatz für Grundsätze angiebt, um die letztern aus ihm herzuleiten und zu beweisen; — so viel Achtung verdient Kant doch wahrlich wohl, ihn dergleichen Dinge nicht zu beschuldigen. Und der Unwille gegen Herrn Herder wird vermehrt, wenn man sieht, wie leicht er, wenn er anders gewollt,

durch die Kritik der reinen Vernunft selbst, von seinem Irrthum hätte zurückkommen können. S. Krit. der reinen Vernunft, S. 186. 199 und 760. Ich will einem solchen inhumanen Betragen kein ähnliches entgegenstellen, um mich nicht einer gleichen Versündigung schuldig zu machen, aber das glaubte ich Kant schuldig zu seyn, die gelehrte Welt auf das Betragen seines Gegners aufmerksam zu machen.

„Anschauung, sagt Hr. Herder ferner S. 320 ein Zustand der Seele, weiß in sich von keiner extensiven Größe, im Angeschauten vernichtet diese die Seele, so fern sie anschaut.“ Wer sieht nicht sogleich, daß der Verf. der Metakritik den Ausdruck Anschauung in einem Sinn nimmt, der von dem, den ihm die kritische Philosophie beilegt, ganz verschieden ist, und daß er also blos gegen sein eigenes Gebilde streitet. S. 321. „In jeder Anschauung geht nothwendig die Vorstellung des Ganzen in seinen Theilen der Vorstellung dieser voraus; so lange ich noch aggregire und Theilweise schreite ohne den Begriff des Ganzen ist keine Anschauung denkbar. Indem ich den Triangel und Cirkel mit der Hand ziehe, bringe ich zwar einen Theil nach dem an-

dern hervor; um aber zu ihrer Hervorbringung die Hand anzulegen, mußte ich den anschauenden Begriff des Ganzen, des Triangels, des Cirkels in meiner Seele schon haben. Aus einzelnen Theilen werden diese nicht zusammengesetzt, nicht aggregirt. So bei jeder Linie und Figur. Der Begriff der Mathematik, statt sich auf solch Principium zu gründen, würde dadurch zerstört: denn selbst, wenn Mathematik analysirt, hatte sie, was sie zur Anschauung bringen will, den Begriff des Ganzen." Niemand wird leugnen daß der Raum bis ins Unendliche theilbar sey, daß also in jeder äußern Anschauung, die den Raum zur Form hat, sich Theile unterscheiden lassen müssen. Die ganze Anschauung enthält diese Theile in sich, sie sind in ihr zur Einheit verbunden. Verbindung aber setzt der Möglichkeit nach die Vorstellung dessen voraus, was verbunden werden soll, und aus dem sie die Einheit hervorbringt. Die Einheit (das Ganze), in welchem man Theile unterscheidet, wird nur durch eine Synthesis hervorgebracht, setzt also diese Synthesis voraus, die Synthesis selbst aber ist ohne Mannigfaltiges nicht möglich, und setzt die Vorstellung desselben gleichfalls voraus, folglich geht die Vor-

stellung der Theile vor der Vorstellung des Ganzen vorher. — Freilich hat Herr Herder Recht, so lange ich noch aggregire und die Synthesis noch nicht vollendet ist, habe ich noch keine Anschauung eines Ganzen, aber davon ist ja auch die Rede nicht. — Was der Verf. ferner von der Construktion mathematischer Begriffe sagt, paßt hier gar nicht her, denn wenn ich die Construktion des Begriffs als ein Ganzes anschaue, gilt von ihm was ich oben gesagt habe.

Ich kann aber diese Gelegenheit nicht vorbei lassen, eines Einwurfs zu gedenken, der gegen diesen Grundsatz der Quantität in Beziehung auf die transscendentale Analytik gemacht werden könnte, und dessen Widerlegung ich zugleich hinzufügen will. — Wir haben in der transscendentalen Analytik gezeigt, die Vorstellung des unendlichen Raums werde nicht aus den Vorstellungen der empirischen (begränzten) Räume zusammengesetzt, sondern diese setzten vielmehr jenen voraus und entständen durch die Begränzung desselben. Diesem scheint das, was über den Grundsatz der Erfahrung, der Quantität nach, gesagt ist, zuwidersprechen. Es

soll eine jede Anschauung des äußern Sinns extensive Größe haben, d. h. die Theile des Raums den sie einnimmt, sollen als gleichartig betrachtet und durch die Synthesis zu einem Ganzen vereinigt werden, so daß also der ganze Raum nur durch die Synthesis der Theile möglich werde, und also die Vorstellung des erstern die Vorstellung des letztern voraus setze. Meines Erachtens wird dieser anscheinende Widerspruch auf folgende Art am besten gehoben. — Der Raum ist die Form des äußern Sinnes, d. h. so bald dieser durch äußere Gegenstände afficirt, Vorstellungen derselben giebt, finden sich diese im Raum; wie groß der Raum ist, den eine Erscheinung einnimmt, ist nicht a priori bestimmt, sondern wird durch das afficirende Objekt gegeben. Daß wir uns den Raum überhaupt als unendlich darstellen kömmt daher, weil in der Sinnlichkeit selbst kein Grund der Einschränkung ihres Gebrauchs liegt, und also auch die Form der durch sie gegebenen Anschauungen als uneingeschränkt, d. h. als unendlich gedacht wird. — Jede äußere Anschauung besteht aus Theilen, weil sie im Raum ist, und dieser bis ins Unendliche getheilt werden kann. Soll nun diese Anschauung Erkenntniß

werden, so muß man sie auf ein Objekt, eine Einheit beziehen; dies ist nur durch die Synthesis ihrer Theile möglich, ihre Theile sind als insgesammt im Raume befindlich gleichartig, und also giebt die Synthesis derselben ihnen die Form der extensiven Größe. Es ist leicht einzusehen, daß das, was ich von den Anschauungen des äußern Sinns und ihrer Form dem Raume gesagt habe, gleichfalls von den Anschauungen des innern Sinnes und ihrer Form der Zeit gilt. — Als Anschauungen müssen bei den sinnlichen Wahrnehmungen ihrer Form nach (Raum oder Zeit) gleichartige Theile sich finden, sollen diese empirischen Anschauungen Erkenntnisse werden, so muß man sie auf ein Objekt beziehen, dies ist nur durch Synthesis möglich, und so entspringt die Vorstellung des in eine Einheit verbundenen gleichartigen Mannigfaltigen, d. h. der extensiven Größe, die ich jeder Anschauung, so fern sie Erfahrungserkenntniß werden, d. h. auf einen Gegenstand der Erscheinung (objectum phenomenon) bezogen werden soll, beilegen muß. — Daß aber diese Theile der empirischen Anschauung sich zur Einheit verbinden lassen müssen, ergiebt sich aus der transscendentalen Einheit des Selbstbewußtseins.

Wir kehren nach dieser kleinen Abschweifung, die wie mir ich schmeichle, meinen Lesern nicht unangenehm seyn wird, zu den Einwürfen des Herrn Herder zurück. „Nicht Mathematik der Ausdehnung ist Geometrie: sondern wissenschaftliche Maaßbestimmung der Größen, die im Ausgedehnten erscheinen. Unbekümmert um diese Ausdehnung behandelt Mathematik ihre Verhältnisse als Verstandeswesen, die sie der Ausdehnung gleichsam enthebet. Groß oder klein gezogen ist ihr ein Winkel, ein Triangel gleich; klein oder groß hat ihr Cirkel 360 Grade. Und dann wo ist beim Punkt, der allen mathematischen Erscheinungen zum Grunde liegt, wo ist in den Anschauungen der Algebra extensive Größe?“ Wir haben schon an mehreren Orten des ersten Theils unserer Prüfung der Herderschen Metakritik Gelegenheit gehabt, zu zeigen, daß das Philosophiren über Mathematik dem Herrn Herder nicht recht gelingen will, und dies ist denn hier wiederum der Fall. Er meint, die Mathematik bekümmere sich nicht um die Ausdehnung, weil sie kleine und große Winkel und Dreiecke zeichne, und kleine und große Cirkel in 360 Grade theile. — Welch

ein Schluß! Wenn es dem Geometer z. B. zum Beweise des Lehrsatzes: Zwei Dreiecke sind congruent, wenn in ihnen zwei Seiten und der eingeschlossene Winkel gleich ist, einerlei ist, ob die zur Führung des Beweises gezeichneten Dreiecke klein oder groß sind, nimmt er deshalb auf ihre Ausdehnung keine Rücksicht? Sein Zweck geht vielmehr dahin, zu zeigen, daß unter den genannten Bedingungen die Dreiecke vollkommen gleiche Ausdehnung haben, und er beweißt dies dadurch, daß er diese ausgedehnten Größen, die Dreiecke, auf einander legt, und zeigt, daß ihre Grenzen zusammenfallen. Daß der Geometer oft von einer bestimmten Größe abstrahirt, sagt ja nicht, er abstrahire von der extensiven Größe überhaupt. — Der Mathematiker theilt jeden Kreis klein und groß in 360 Theile, und dies soll beweisen, daß er nicht auf die Ausdehnung Rücksicht nimmt. Ich möchte wohl wissen, wie man einen Kreis in 360 Theile theilen kann, ohne ihn als ausgedehnt, als aus Theilen bestehend, zu betrachten. — Der Punkt, den Herr Herder als Einwurf citirt, hat freilich keine Ausdehnung, allein er kömmt auch nicht für sich allein betrachtet in der

der Geometrie vor, sondern wo er genannt wird, wird er als Grenze genannt; mir ist wenigstens bis jetzt in keinem Lehrbuch der Geometrie ein Kapitel vom Punkt vorgekommen. — Die Algebra hat offenbar extensive Größen zum Gegenstand, allein sie betrachtet diese im Allgemeinen und ihre Bezeichnung ist symbolisch.

„In der kleinsten Zeit, fährt Herr Herder S. 322 fort, denke ich mir nicht, den successiven Fortgang von einem Augenblick zum andern, wo durch alle Zeittheile und deren Hinzuthun endlich eine bestimmte Zeitgröße erzeugt wird. So wenig eine Linie aus Punkten zusammengesetzt ist, so wenig besteht die Dauer aus Augenblicken, aus denen sie etwa, wie ein Haufe aus Sandkörnern, accumulirt würde; wie jener der Punkt, so ist dieser der Augenblick blos Grenze.“ Hr. Herder hat Kanten in der von ihm citirten Stelle nicht verstanden; dieser will nicht sagen, eine bestimmte, d. h. eine empirisch wahrgenommene Zeit werde durch die Synthesis von Augenblicken erzeugt, dies wäre offenbar Unsinn und widerstritte der von ihm selbst behaupteten unendlichen Theilbarkeit der Zeit. Der Sinn

der citirten Stelle ist: Jede empirisch wahrgenommene, endliche, bestimmte Zeit ist durch zwei Augenblicke begrenzt (wie eine bestimmte Linie durch ihre beiden Endpunkte). Sie ist, da die Zeit bis ins Unendliche theilbar ist, aus Theilen zusammengefaßt, und kann also nur dadurch als ein Ganzes betrachtet werden, daß diese Theile durch eine successive Synthesis von einer Grenze der bestimmten Zeit bis zur andern Grenze vereinigt werden. —

Unverständlich ist mir der Verf. der Metakritik in der zunächst folgenden Stelle: „Ebenfalls ist das Verhältniß der Zahlen (7 + 5 = 12) nicht aus Theilen ohne ein Ganzes dem Verstande zu einem Ganzen erwachsen; der Begriff des Ganzen, Einheit in Mehreren, Zahl, war ihm in jedem Gliede (7 . 5 . 12.) wie im Eins selbst da und gegeben." Freilich ist sowohl in 7 als in 5 Mannigfaltiges (Theile) zur Einheit (Zahl) verbunden, allein in dem Ausdruck 7 + 5, wird 7 und 5 als Theile eines neuen Ganzen der 12 betrachtet. Uebrigens kann es leicht seyn, daß ich den Sinn des Verf. nicht getroffen habe.

Der Grundsatz der Qualität heißt: In allen Erscheinungen hat das Reale, intensive Größe d. i. einen Grad.

Wir haben oben bei dem Grundsatz der Quantität erläutert, was man unter intensiver Größe versteht, wir werden hier also blos noch den Begriff des Realen zu erörtern haben. Ein Gegenstand der Erfahrung muß uns gegeben werden, dies geschicht dadurch, daß wir afficirt werden, Empfindung erhalten, wo nun die Empfindung der Grund der empirischen Anschauung wird. Jede empirische Anschauung enthält also außer ihrer Form (Raum und Zeit) noch etwas, was auf Empfindung beruht, wodurch der Raum und die Zeit als erfüllt vorgestellt wird, und dies nennen wir das Reale. Dies Reale, behauptet der aufgestellte Grundsatz, hat einen Grad. Die Empfindung nämlich, wodurch das Reale gegeben wird, ist blos subjektiv, nicht objektiv, sie ist Grund der Anschauung, nicht Anschauung selbst, daher kommt ihr auch die Form der Zeit nicht zu. Sie wird also vorgestellt, als erfülle sie nur einen Augenblick; folglich hat die Empfindung keine extensive Größe. Der erfüllten Zeit sieht die leere gegen

über; nun läßt sich aber von der erfüllten Zeit zur leeren eine allmählige Abnahme und von dieser zu jener ein allmähliger Wachsthum denken; also hat die Empfindung eine intensive Größe, einen Grad. Der Empfindung correspondirt das Reale in der Erscheinung, soll also Erfahrungserkenntniß Statt finden, so müssen wir das, was von der Empfindung gilt, objektiv vorstellen, d. h. dem Realen beilegen, wodurch sich der Grundsatz ergiebt: In allen Erscheinungen hat das Reale eine intensive Größe, d. h. einen Grad *).

---

*) Einer der scharfsinnigsten Commentatoren des kritischen Systems, Hr. Inspector Mellin will in seinem vortrefflichen encyclopädischen Wörterbuch diesen Grundsatz folgendergestalt ausgedrückt wissen: Alle Empfindungen sind intensive Größen;" und fügt hinzu: „Kant deutet dies Prinzip so aus: In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe, d. i. einen Grad. Aber das Reale ist der Gegenstand der Empfindung durch den Verstandesbegriff gedacht. Nun ist es aber nicht der Verstandesbegriff der Realität, sondern das, was macht, daß dieser nicht leer ist, was die intensive Größe hat, und das ist die Empfindung. Das hat auch Kant sagen wollen." Mir scheint es, Herr Insp. Mellin habe sich geirrt. Realität ist freilich ein

Kant nennt den Grundsatz der Qualität, das Prinzip der Anticipationen (Vorherbestimmungen) der Wahrnehmungen. Im eigentlichen Verstande gründen sich auf den Grundsatz der Quantität gleichfalls Vorherbestimmungen der

---

Verstandesbegriff, und daß er nicht leer bleibe, sondern ihm etwas in der Anschauung correspondire, geschieht durch Empfindung; allein das durch die Empfindung gegebene, was die empirische Anschauung zur empirischen Anschauung macht, ist das Reale der Anschauung selbst, und von dem Begriff der Realität wohl zu unterscheiden. Soll dieser Grundsatz ein Grundsatz der Erfahrungserkenntnisse seyn, so muß er von etwas objektivem reden, und das ist nicht die Empfindung, sondern das durch sie gegebene Reale in der Erscheinung. Der Uebergang von der intensiven Größe der Empfindung zur intensiven Größe des Realen, beruht auf den Begriff der Möglichkeit der Erfahrung. Daß dies der Sinn von Kant sey, erhellet aus S. 211 seiner Kritik der reinen Vernunft, wo er sagt: „So hat demnach jede Empfindung, mithin auch jede Realität in der Erscheinung, so klein sie auch seyn mag, einen Grad, d. i. eine intensive Größe die noch immer vermindert werden kann, und zwischen Realität und Negation ist ein continuirlicher Zusammenhang möglicher Realitäten und möglicher kleinerer Wahrnehmungen. Eine jede Farbe z. B. die rothe, hat einen Grad, der so klein er auch seyn mag, niemals der kleinste ist, u. s. w."

empirischen Wahrnehmungen (Erscheinungen), allein da der Grundsatz der Qualität sogar etwas über das, was die empirische Anschauung zu einer solchen macht, nämlich die Empfindung, vorherbestimmt, so verdient er vorzüglich den ihm von Kant ertheilten Namen. — Wenn Hr. Herder meint, Epicur habe den Ausdruck προληψις nicht in der von Kant angegebenen Bedeutung gebraucht, so betrifft der Streit, auf welcher Seite sich das Recht auch finden sollte, keinen für das kritische System erheblichen Gegenstand.

Gegen den vorgetragenen Grundsatz sagt der Verf. der Metakritik nur folgendes: „Der Grad intensiver Größe endlich, macht weder im Anschauen noch im Empfinden das Reale der Erscheinung oder Empfindung; er misset es nur und setzt es voraus, ohne es auszumachen oder zu erweisen.“ Wie Hr. Herder meinen kann, Kant habe sagen wollen, die intensive Größe (der Grad) mache das Reale oder die Empfindung, begreife ich nicht, da der Stifter der kritischen Philosophie mehreremal ganz deutlich sagt, die Empfindung und also auch das Reale der Erscheinungen habe einen Grad.

Die intensive Größe misset nicht das Reale, sondern sie kann am Realen gemessen werden, wo nicht immer durch Maaß und Zahl, wie wenn man die Stärke des Sonnenlichts nach dem Lichte des Vollmonds bestimmt, doch durch ein mehr oder minder, wie durch das Thermometer die verschiedenen Grade der Wärme. Kant begreift die Grundsätze der Quantität und Qualität unter dem allgemeinen Namen der mathematischen Grundsätze, weil sie die Verbindung des Gleichartigen (Größe) zum Gegenstande haben. — Herr Herder fügt über sie noch folgende allgemeine Anmerkung hinzu; „Vollends als „Prinzipien der Urtheile," was sollen diese Sätze? Weder aus ihnen, noch nach ihnen ist zu urtheilen, d. i. Quantität und Qualität zu bejahen oder zu verneinen; als oberste Kriterien aller Sätze, die zu diesen Categorien gehören möchten, sind sie ganz unbrauchbar, da sie das Wesen der Quantität und Qualität weder enthalten, noch fast berühren." Kant hat in der Kritik selbst mehrere Sätze aufgestellt, die aus den Prinzipien der Axiomen der Anschauung und der Anticipationen der Wahrnehmung sich ergeben; durch das erstere wird z. B. die Anwendung der Mathematik auf Gegenstände

der Erfahrung gesichert; und aus dem andern fließt der in die allgemeine Naturwissenschaft gehörige wichtige Satz: daß alle Veränderung (Uebergang eines Dinges aus einem Zustande in den andern) continuirlich sey; ferner der Satz: es ist keine Wahrnehmung, mithin auch keine Erfahrung möglich, die einen gänzlichen Mangel alles Realen in der Erscheinung, weder unmittelbar noch mittelbar bewiese, mit andern Worten: es kann aus der Erfahrung niemals ein Beweis vom leeren Raume oder einer leeren Zeit gezogen werden. (S. Krit. der reinen Vernunft S. 213 u. f.) Die angeführten Sätze, welche Kant selber anfstellt, hätten Herrn Herder bewegen sollen, seine Behauptung von der Unfruchtbarkeit der oben gedachten Grundsätze zurück zu nehmen.

Die mathematischen Grundsätze beziehen sich auf empirische Anschauungen entweder ihrer Form nach, als extensive Größen, oder ihres durch Empfindung gegebenen Inhalts nach, als intensive Größen. Ihnen setzt Kant die dynamischen Grundsätze des reinen Verstandes gegen über, worunter er solche Grundsätze versteht, die auf das Daseyn der Gegenstände der Erfah-

rung sich beziehen; in denselben werden nicht die Anschauungen der Gegenstände der Erfahrung, sondern diese selbst bestimmt. Er hat den Ausdruck dynamisch (von dem griechischen Worte δυναμις Kraft) deshalb gewählt, weil das Daseyn der Dinge nur durch ihre wirkenden Kräfte erkannt wird. — Diese Grundsätze beruhen also nicht, wie die mathematischen, auf Eigenschaften der empirischen Anschauungen die wir a priori festsetzen können, und sind also nicht intuitiv; sie müssen daher auf Begriffen beruhen, folglich können sie auch nicht anschaulich dargestellt werden und ihre Gewisheit ist, wenn sie gleich wegen ihres Ursprungs a priori apodiktisch sind, blos discursiv. Wenn diese dynamischen Grundsätze über die empirischen Anschauungen selbst nichts feststellen sollen, so bleibt nichts übrig, als daß sie das objektive, allgemeingültige Verhältniß derselben bestimmen; dies Verhältniß kann aber doppelt seyn, entweder der empirischen Anschauungen unter einander (Grundsätze der Relation), oder der empirischen Anschauungen zum erkennenden Subjekt (Grundsätze der Modalität). Sie werden nichts über die Erscheinungen selbst bestimmen,

sondern blos eine Regel ihrer Verhältnisse fest-stellen, nicht von constitutivem, sondern blos von regulativem Gebrauch seyn. Ueber das Daseyn der Dinge an sich läßt sich a priori nichts be-stimmen, wohl aber über das Daseyn der Er-scheinungen, weil diese gewissen Bedingungen unsres Vorstellungsvermögens gemäß seyn müs-sen; die dynamischen Grundsätze werden also blos auf Erscheinungen bezogen werden, und regulative Prinzipien nicht für den Verstand überhaupt, sondern für den empirischen Gebrauch desselben seyn; deshalb aber werden, um sie an-zuwenden, die Schemata der Categorien ge-braucht werden müssen, weil diese die Anwen-dung der Categorien auf empirische Anschauung erst möglich machen.

Hr. Herder wendet S. 325 ein, „wenn bei den dynamischen Grundsätzen, die Erscheinun-gen nicht unter die Categorien schlechthin, son-dern nur unter ihre Schemata subsumirt wer-den müssen, warum stehen sie unter den Ca-tegorien? was nützt ihre Deduction a priori, wenn sie nur durch Schemata der Einbildungs-kraft, die aus den Sinnen entspringt, zu con-struiren sind?" Wir haben im ersten Theil unsrer

Prüfung gezeigt, daß die Schemata der Categorien nichts anders sind als Vorstellungen, die dadurch entspringen, daß die produktive Einbildungskraft das Mannigfaltige der reinen Anschauung der Zeit nach den Categorien verbindet. Was also unter Schemata steht, steht unter der Categorie, denn die Categorie ist der höhere Begriff und das Schemata ihr untergeordnet, und die Logik lehrt, was unter einem niedern Begriff steht, steht auch unter dem höhern, dem jener subordinirt war. Daß diese Grundsätze, weil sie Erscheinungen diesen Schematen unterordnen, keiner Deduction a priori bedürfen sollen, sehe ich nicht ein. Eine Deduction muß allerdings die Rechtmäßigkeit ihres Gebrauchs begründen, widrigenfalls man sie, wie Hume den Grundsatz der Causalität, für erschlichen erklären kann; diese Deduction kann auch nicht empirisch, sondern muß a priori seyn, weil den Grundsätzen strenge Allgemeinheit zukömmt, die sinnliche Wahrnehmung nicht geben kann. Der Grund, der Herrn Herder zu dieser Behauptung verleitete, liegt wohl darinn, daß er meint, die Einbildungskraft könne blos empirische Vorstellungen hervorbringen, allein darinn irrt er, denn obgleich die Einbildungskraft

nur blos Anschauungen liefern kann, und sich also den Formen derselben Raum und Zeit bei ihren Darstellungen unterwerfen muß, so kann sie doch a priori Vorstellungen aus der Synthesis des Mannigfaltigen im Raum und Zeit gewissen Verstandesbegriffen gemäß erzeugen, in welchem Fall sie transscendental genannt wird, und dies ist bei den Schematen der Fall.

Herr Herder schreibt nun die von Kant aufgestellten Grundsätze der Relation und Modalität ab, und frägt dann: „woher sind sie? wie kömmt der Verstand dazu, sie in solcher Allgemeinheit, unter dem großen Siegel der Nothwendigkeit behaupten zu dürfen? Z. B. bei allem Wechsel der Erscheinungen beharret die Substanz, das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt, noch vermindert. Alle Substanzen sind in durchgängiger Wechselwirkung u. s. w. Kennet der Verstand die gesammte Natur in allem Wechsel der Erscheinungen und ihrem quanto? Kennet er alle Substanzen in ihrer durchgängigen Wechselwirkung? oder weiß Er, der Verstand, auch nur was, Erscheinungen entgegengesetzt, Substanz sey? Legt er dabei blos Worte zum Grunde, z. B. alle Verknü-

pfungen geschehen nach dem Gesetz der Verknü-
pfung der Ursach und Wirkung, da dann im
Wort Ursache freilich schon die Wirkung ge-
setzt, das Gesetz der Verknüpfung leider aber
nichts weniger als gezeigt ist: so wird mit sol-
chen Behauptungen nichts behauptet. Und wie
verhalten sich dann diese Grundsätze zu einan-
der? wie kommen sie zu der Würde oberster
Principien? und welches, ist ihr Principium,
ihr Grundsatz?" (S. Metakritik Erster Theil
S. 328 und 329). Hr. Herder hat sehr Recht,
daß man die aufgestellten Grundsätze nicht ohne
alle Gründe annehmen dürfe, und eben deshalb
hat sie Kant deducirt, wovon ich weiter oben
hinreichend gesprochen habe, um mich hier dar-
auf zu beziehen. — Der Charakter der strengen
Allgemeinheit und Nothwendigkeit, den sie an
sich tragen, macht unmöglich, wie der Verf. der
Metakritik selber sehr richtig bemerkt, daß die
Rechtfertigung derselben nicht auf empirischen
Gründen beruhen darf; aber eben dies hätte
ihn auf ihren Ursprung a priori aufmerksam
machen sollen. Uebrigens kann ich es mir nicht
vorstellen, daß er die Wahrheit der aufgestell-
ten Grundsätze selbst in Zweifel ziehen kann,
denn ohne sie würde alle Naturerkenntniß, Phy-

sik über den Haufen fallen. Wenn Lavoisier Wasser wog, es kochend machte und die Dämpfe über glühenden Eisendraht, der gleichfalls vorher gewogen war, leitete, und daraus Wasserstoffgas abschied; sodann das erhaltene Wasserstoffgas, den Eisendraht und das zurückgebliebene Wasser wog, fand, daß das Gewicht des Wasserstoffgas und die Vermehrung des Gewichts des Eisendrahts gleich war dem verminderten Gewicht des Wassers, und nun daraus den Schluß zog, das Wasser besteht aus Wasserstoff und Sauerstoff, von welchem letztern der Eisendraht rostete und ein größeres Gewicht erhielt; so setzte er das Prinzip voraus: Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharret die Substanz, und das Quantum derselben wird nicht vermehrt noch vermindert. — Wer zweifelt daran, daß jede Veränderung in der Sinnenwelt eine Ursach habe? — Sind aber diese Grundsätze unbezweifelt gewiß, woher haben sie denn ihren Ursprnng, wenn sie nicht a posteriori sind? das ist allerdings eine wichtige Frage, die mit der einerlei ist: wie ist reine Naturwissenschaft möglich? eine Wissenschaft, deren Sätze aller Physik zum Grunde liegen, wenn sie gleich in den Lehrbüchern dieser letztern Wissenschaft

nicht immer angeführt werden. Kant hatte die Beantwortung dieser Frage, bei der Deduction der Grundsätze des reinen Verstandes der Relation zum Augenmerk.

Wenn Hr. Herder meint, der von Kant aufgestellte Grundsatz der Causalität sey ein bloßes Spiel mit Worten, indem man in dem Begriff der Ursach das Merkmal der Wirkung hineinlege, um es nachher daraus abzuleiten, so thut er dem Königsbergschen Philosophen Unrecht, denn Kant sagt ja nicht, jede Ursach hat ihre Wirkung oder jede Wirkung ihre Ursach welches blos analytische Sätze wären; sondern er drückt den Satz so aus: Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetz der Verknüpfung durch Ursach und Wirkung d. h. bei allen Erscheinungen in der Sinnenwelt geht jeder Veränderung eine andere vorher, worauf sie nothwendig folgt.

Wie sich diese Grundsätze zu einander verhalten und welches ihr Prinzip sey? hat Kant in der Kritik der reinen Vernunft gezeigt, und wir werden sogleich davon zu reden Gelegenheit nehmen.

Die vorhin aufgestellten Grundsätze der Quantität und Qualität hatten die empirischen

Anschauungen an sich zum Gegenstande, der der Quantität bestimmte die sinnlichen Wahrnehmungen ihrer Form nach, und durch ihn wurde denselben extensive Größe (und wie sich daraus leicht ableiten läßt, Continuität) beigelegt; der der Qualität ihrem Inhalte (dem Realen) nach, und durch ihn ward dem Realen eine intensive zugeschrieben. Das Mannigfaltige, was als verbunden vorgestellt wurde, ward in den Wahrnehmungen, jede für sich allein betrachtet, gegeben; es können aber auch die Wahrnehmungen in Relation gegen einander betrachtet werden, und da auf diese Weise gleichfalls Mannigfaltiges gegeben wird, so wird dasselbe, um der Möglichkeit der transscendentalen Einheit des Selbstbewußtseyn willen, nach nothwendigen Gesetzen sich verbinden lassen müssen. Das Verhältniß der empirischen Wahrnehmungen untereinander nach nothwendigen Gesetzen bestimmt, heißt Erfahrung; ohne Erfahrung wäre also das transscendentale Selbstbewußtseyn nicht möglich, und diese ist nichts anders als die nothwendige Verknüpfung der Wahrnehmungen untereinander. — Erfahrung ist empirisches Erkenntniß, Erkenntniß der Gegenstände durch Wahrnehmungen; Erkenntniß setzt objektive (allgemeine)

gemeine Gültigkeit voraus, und diese ist nur durch Bestimmung a priori möglich. Daher sagt Kant: Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich. — Ueber den Unterschied zwischen Wahrnehmungs- und Erfahrungsurtheilen verweise ich auf Kants Prolegomenen S. 77 u. folg. Man muß daher das Verhältniß der Wahrnehmungen unter einander nach Begriffen a priori bestimmen; die Verhältnißbegriffe a priori sind die Categorien der Relation: Subsistenz und Inhärenz, Causalität und Dependenz und Gemeinschaft; es wird also auch ein dreifaches Erfahrungsgesetz geben. Kant nennt diese drei Gesetze, wodurch das Verhältniß der Wahrnehmungen unter einander objektiv (allgemeingültig) bestimmt wird, und wodurch Erfahrung allererst möglich wird, Analogien der Erfahrung, da Hr. Herder diesen Ausdruck in Anspruch nimmt, so wollen wir ein Paar Worte zur Erläuterung desselben hinzufügen.

Analogie heißt Gleichheit der Verhältnisse. Die Verhältnisse sind entweder quantitativ oder qualitativ; im ersten Fall sind die Glieder des

Verhältnisses Größen (Quanta), im zweiten Beschaffenheiten (Qualitäten). Die Analogien quantitativer Verhältnisse heißen mathematisch oder auch Proportionen, die Analogien qualitativer Verhältnisse heißen philosophisch 7 — 12 = 5 — 10 oder 8 : 16 = 3 : 6 sind mathematische Analogien; Gott verhält sich zur Welt, wie der Urheber zur That ist eine philosophische Analogie.

Betrachtet man beide Arten Verhältnisse die quantitativen und qualitativen näher, so findet man einen auffallenden Unterschied. Bei den quantitativen Verhältnissen leite ich aus dem zweiten Gliede das erste her, beide sind gleichartig, und nur der Größe nach von einander unterschieden *). Anders ist es bei den

*) Es wird wohl niemand den Einwurf machen, daß in der Mathematik auch oft ungleichartige Dinge im Verhältniß gestellt werden, z. B. in dem Exempel, wenn 1 ℔ 8 gr. kostet, was kosten 3 ℔? wo man schreibt 1 ℔ : 8 gr. = 3 ℔ : x gr.; denn man sieht bald, daß die Proportion eigentlich seyn müßte 1 ℔ : 3 ℔ = 8 gr. : x gr., und es müssen bei den geometrischen Proportionen wenigstens das erste und zweite, und das dritte und

qualitativen Verhältnissen; hier können beide Glieder, weil sie als Beschaffenheiten unterschieden, und nicht der Größe nach betrachtet werden sollen, nicht anders als specifisch verschieden seyn; bei ihnen entspringt nicht, wie bei den mathematischen Verhältnissen, ein Glied aus dem andern, so daß ein Glied in dem andern enthalten wäre, sondern ein Glied wird durch das andere gedacht, das eine ist der Grund des andern. Wird dies nun auf die Analogien angewandt, so ergiebt sich daraus, daß bei den mathematischen Analogien, wenn 3 Glieder gegeben sind, das vierte gefunden werden kann, da hingegen bei den philosophischen dies nicht angeht, weil das vorhergehende und nachfolgende Glied des Verhältnisses nicht gleichartig sind.

Durch das bisher Gesagte, glaube ich das was Herr Herder Metakritik Erster Theil S. 329 — 332 gegen den Ausdruck Analogien vorgetragen hat, hinreichend widerlegt zu haben. —

Ich habe beim mündlichen Vortrage der Kritik der reinen Vernunft gefunden, daß dieser

---

vierte, bei den arithmetischen Proportionen aber sogar alle 4 Glieder gleichartig seyn.

Abschnitt, der die Analogien der Erfahrung enthält, den Anfängern viel Schwierigkeit macht, ich will daher versuchen, diesen Gegenstand in ein helleres Licht zu setzen.

Wir haben oben gesehen, daß durch die Analogien der Erfahrung, das Verhältniß der sinnlichen Wahrnehmungen untereinander objektiv (d. h. allgemeingültig, nach einer Regel a priori) bestimmt werden soll. Dies geschieht also nur dadurch, daß man die sinnlichen Wahrnehmungen nach einem Verhältniß zweier Vorstellungen a priori bestimmt. Die Verhältnisse der Vorstellungen a priori sind uns in den Categorien der Relation gegeben, und durch die Analogien der Erfahrung wird also die Identität zweier Verhältnisse ausgesagt, wovon das erste offenbar seine beiden Glieder als nothwendig verbunden darstellt. Die beiden Glieder des ersten Verhältnisses werden also Categorien, und die beiden Glieder des andern mit ihm identischen Verhältnisses werden empirische Anschauungen seyn; z. B. wie sich verhält die Ursach zur Wirkung, so verhält sich das Abschießen der Kanone zum Knall. Man sieht leicht ein, daß die Analogie die empirischen Anschauungen, die

das zweite Verhältniß bilden, nicht selbst angeben kann.

Die Analogien der Erfahrung werden hiernach so ausgedrückt werden können:

1) In allen empirischen Wahrnehmungen ist etwas, was sich zu etwas anderm verhält, wie Substanz und Accidenz.

2) In allen empirischen Wahrnehmungen ist etwas, was sich zu etwas anderm verhält, wie Ursach und Wirkung.

3) In allen empirischen Wahrnehmungen ist etwas, was sich zu etwas anderm verhält, wie eine Wechselwirkung zur andern.

Die Möglichkeit des transscendentalen Selbstbewußtseyns fordert die Möglichkeit der Erfahrung und diese, wie wir gesehen haben, die Verknüpfung der empirischen Wahrnehmungen nach den Categorien der Relation; hieraus ergiebt sich so viel, daß wenigstens eins von den drei so eben aufgestellten Gesetzen für die sinnlichen Wahrnehmungen seine Gültigkeit haben müsse, um die geforderte allgemeingültige Verbindung zu bewirken, welches von den dreien es aber sey, oder ob es nicht mehr als eins sey, ist da-

durch gar noch nicht bestimmt, und bedarf einer weitern Untersuchung; so galt für die sinnlichen Wahrnehmungen nur die Categorie der Allheit, (als Einheit verbundene Vielheit), bei Bestimmung ihrer Quantität; und die der Limitation (als mit Negation verbundene Realität) in Rücksicht der Qualität. Die Untersuchung, welche von den drei aufgestellten Grundsätzen für die Erfahrung gelte, müssen wir jetzt zuvörderst anstellen.

Das Verhältnißmerkmal, welches in den Categorien der Relation aufgestellt wird, ist nothwendig, so wie die Vorstellungen die im Verhältniß gedacht werden, selbst a priori (Categorien) sind, die Wahrnehmungen aber, die nach demselben Verhältnisse verbunden werden sollen, sind empirisch, a posteriori gegeben; wie ist es möglich, empirischen Vorstellungen, die an sich keine Nothwendigkeit bei sich führen, im Verhältniß gegen einander ein nothwendiges (Verhältniß-) Merkmal beizulegen? —

Wir haben schon im ersten Theil unserer Prüfung, in der Lehre von den Schematen gezeigt, daß die Categorien dadurch Anwendung auf empirische Wahrnehmungen erhalten, daß

man das Mannigfaltige der reinen Anschauung der Zeit, welche die nothwendige Form aller unserer Wahrnehmungen ist, durch die Categorien verbindet, und dadurch Schemata bildet, unter welchen sich nun die sinnlichen Wahrnehmungen subsumiren lassen. Dies wird also auch mit den Categorien der Relation geschehen müssen.

Substanz in der reinen Categorie ist alles was als Subjekt, nicht aber als Prädikat von etwas anderm betrachtet werden kann; und Accidenz, das was als Prädikat von einem Subjekte gedacht wird. Wenden wir diese Begriffe auf die Zeit an, so sehen wir, daß die Zeit selbst, in der aller Wechsel und Zugleichseyn sich findet, das Schema der Substanz und das in ihr Wechselnde und Zugleichseyende das Schema des Accidenz geben wird. Die Zeit selbst aber ist beharrlich, nicht wechselnd, obgleich in ihr aller Wechsel vorgeht; und das Zugleichseyn und die Folgen sind nichts als Bestimmungen der Zeit überhaupt; denn wäre die Zeit selbst nicht beharrlich, so wäre sie wechselnd, dann aber würde eine neue Zeit vorausgesetzt, in der der Wechsel vorginge. Die Zeit

an sich ist also das Schema der Substanz und zwar in so fern sie beharrlich ist. Da nun die Form der Zeit nicht abgesondert, sondern nur an den empirischen Anschauungen wahrgenommen werden kann, so muß auch an den Erscheinungen etwas vorgestellt werden, wodurch die Zeit an sich vorgestellt wird, d. h. bei allen Erscheinungen muß etwas Beharrliches sich finden. Es ist also das Beharrliche das Kennzeichen der Substanz, folglich sind die Accidenzen bei den sinnlichen Wahrnehmungen, das Nichtbeharrliche, d. h. das Wechselnde, in so fern es in Beziehung auf das Beharrliche und als Prädikat desselben gedacht wird. Der obige Grundsatz der Substanzialität: In allen empirischen Wahrnehmungen ist etwas, was sich zu etwas anderm verhält, wie Substanz und Accidenz, wird nun so ausgedrückt werden können: In allen sinnlichen Wahrnehmungen findet sich etwas, das in ihnen beharret (die Substanz), woran alles andre (die Accidenzen) wechselt.

Kant drückt diesen Satz (Krit. d. r. V. S. 224) so aus: Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharret die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt

noch vermindert. Ich bin der Meinung des Herrn Mellin, daß der Zusatz, das Quantum der Substanz werde in der Natur weder vermehrt noch vermindert, nicht zum Grundsatz selber gehöre, sondern sich aus demselben als ein Folgesatz vermittelst der Anwendung des Begriffs der Größe ergebe. Kant hat ihn wohl deshalb hinzugefügt, um die Brauchbarkeit dieses Satzes für die Naturwissenschaft zu zeigen.

Hr. Herder wendet gegen den Grundsatz der Substanzialität folgendes ein: „Was hat die Zeit mit dem Wesen der Substanz oder dem Unwesen der Erscheinungen zu thun? geschweige mit dem allgemeinen Quanto der Substanz in der Natur? und was heißt dies allgemeine Substanz-Quantum? Daß allen Veränderungen etwas Beharrliches zum Grunde liege, erkennet der Verstand; wie jenes Beharrliche aber aus dem Begriff der Zeit folge, in der nichts Beharrliches ist, erkläret dies unbewiesene Dogma nicht. — Ihr, der Räuberinn sowohl als der Herführerinn aller Zufälligkeiten und zwar ihrer Beharrlichkeit soll die Beharrung der Substanz mit einem nie vermehrten, nie verminderten Quanto anvertrauet

seyn? So wäre die beharrende Welt nicht dem Rücken einer Schildkröte, nicht dem Stäubchen auf einem Schmetterlings-Flügel einmal, (denn die Zeit ist noch ein Minderes als dies Stäubchen), sondern einem Wahnbilde anvertrauet, das nur in Gedanken da ist. Ueberhaupt will ich, wenn von Causalität die Rede ist, nicht wissen, was beharrlich und zufällig (Substanz und Accidenz), sondern was Ursach und Wirkung ist. Auch hat der Verstand keinen Begriff von einem allgemeinen nie vermehrten, nie verminderten Quanto aller Substanzen. Als Regel der Analogie geht also dieser angebliche Grundsatz verlohren; er ist unerwiesen, hieher ungehörig, und führet zu nichts."

Die Beschuldigungen, welche Hr. Herder gegen den aufgestellten Grundsatz der Substanzialität vorträgt, sind: er sey unerwiesen, gehöre nicht zu den Analogien der Erfahrung und führe zu nichts. Auf die erste Beschuldigung werde ich weiter unten antworten, was aber die beiden andern betrifft, so sollte ich meinen, ein Satz der Kennzeichen der Substanz und des Accidenz bei den empirischen Wahrnehmungen angiebt, und das Verhältniß dieser letztern

dadurch allgemeingültig bestimmt, gehöre offenbar zu den Analogien der Erfahrung, wie meine Leser nach dem, was ich oben über Analogie gesagt habe, leicht einsehen werden. Gegen die Beschuldigung der Unnützlichkeit dieses Grundsatzes erinnere ich, erstlich, daß nur durch den Begriff eines Beharrlichen als Substanz in den Erscheinungen, wir die Vorstellung eines Gegenstandes der Sinnenwelt, und also Erfahrung haben können, und ferner, daß die Physik sowohl, als die Chemie, den aus gedachten Grundsatz sich leicht ergebenden Folgesatz: das Quantum der Substanz werde in der Natur weder vermehrt, noch vermindert, in sehr vielen Fällen stillschweigend voraussetzt; der Chemiker z. B., der einen Körper durch die analytische Methode in mehrere Bestandtheile zerlegt, deren Gewicht dem zerlegten Körper gleich ist, oder umgekehrt nach der synthetischen Methode aus den Bestandtheilen den vorhergehenden Körper wieder herstellt, und die Gleichheit des Gewichts zeigt, macht von diesem Satze Gebrauch.

Die Beschuldigung, daß der Grundsatz der Substanzialität unerwiesen sey, hat Hr. Herder zu beweisen gesucht. Er frägt, was die Zeit

mit dem Wesen der Substanz oder dem Unwesen der Erscheinungen zu thun habe? Da wir von Substanz der sinnlichen Wahrnehmungen, nicht von Substanz überhaupt reden, so muß offenbar die Vorstellung der Zeit, welche die Form aller sinnlichen Wahrnehmungen ist, hier ihre Anwendung finden; wodurch dann freilich sich ergiebt, daß nach dieser Anwendung nicht mehr von Substanz überhaupt, sondern von Substanz in den Erscheinungen (substantia phenomenon) die Rede seyn kann. — Herr Herder sagt, der Verstand erkenne das allen Veränderungen etwas Beharrliches zum Grunde liege; woher erkennt denn der Verstand dies? Der Satz soll doch wohl nicht gar ein bloßer analytischer Satz seyn; denn es möchte wohl schwerlich jemand durch die bloße Zergliederung des Begriffs der Veränderung den Begriff des Beharrlichen antreffen. — Er verwundert sich, daß der Zeit, die er für weniger als ein Stäubchen auf dem Schmetterlingsflügel hält, die Beharrlichkeit der Substanz anvertraut sey, und ich verwundere mich, daß Hr. Herder bei Prüfung eines Systems der speculativen Philosophie, wobei doch, wie ich glaube, alles auf Bestimmtheit ankömmt, so uneigentliche Worte

gebraucht, denn was soll das heißen: der Zeit ist die Beharrlichkeit anvertraut? – Und was er zuletzt mit dem Begriff der Causalität will, ist nicht leicht einzusehen; vielleicht hat Folgendes ihn darauf geführt. Kant spricht S. 249 u. folg. von der Unbequemlichkeit sich des Criteriums der Beharrlichkeit zur Auffindung der Substantia phenomenon zu bedienen, und giebt nach dem Prinzip der Causalität ein anderes an. Wir werden in der Folge darthun: Jede Veränderung der Erscheinungen (die immer nur das Entstehen und Vergehen von Accidenzen betreffen kann) setzt ein andres Accidenz, als Ursach voraus. Das Accidenz welches Ursach ist, muß an einem Subjekt gedacht werden. Das Verhältniß des Subjekts der Causalität zur Wirkung heißt Handlung. Man kann also von einer Wirkung auf die Handlung schließen, und diese muß man einem Subjekte zuschreiben, welchem eben deshalb Kraft beigelegt wird. Dieses Subjekt, in dem der erste Grund alles Wechsels und also aller Wirkung liegt, kann nicht selber wechseln und Wirkung seyn, weil es sonst ein anderes Subjekt, welches diesen Wechsel bestimmte, voraussetzen würde, es muß also b e h a r r l i c h seyn; wo wir also Handlung

antreffen, können wir auf Beharrlichkeit d. i. auf Substanzialität schließen; es wird also die Handlung ein empirisches Criterium der Substanz. — So wie den hypothetischen Urtheilen categorische zum Grunde liegen, so läßt die Categorie der Ursachlichkeit auf Substanzialität schließen.

Ich kehre nach dieser nothwendigen Prüfung der Herderschen Einwürfe, zur Zergliederung der Analogie der Erfahrung zurück, und bitte meine Leser, des Zusammenhangs wegen, S. 53 noch einmal zu lesen. Die Categorien der Substanz und Accidenz konnten auf die sinnlichen Wahrnehmungen angewandt werden, und dies gab den Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz; jetzt entsteht die Frage, ob dies auch bei den Categorien der Ursach und Wirkung der Fall sey.

Ursach als reine Categorie ist etwas, durch dessen Seyn das Seyn von etwas andern von ihm verschiedenen (der Wirkung) nothwendig bestimmt wird. Die Categorie der Causalität und Dependenz fordert also zwei von einander verschiedene Vorstellungen, wovon die zweite durch die erste, aber nicht auch umgekehrt, die erste durch die zweite bestimmt wird.

Das letzte wird man bald inne werden, wenn man die Form der hypothetischen Urtheile, aus welcher sich die Categorie der Causalität und Dependenz ergiebt, und der wiederum das Verhältniß des Grundes und der Folge zum Grunde liegt, näher betrachtet. Dies auf die Zeit angewandt, so sieht man, daß die Categorie nicht auf die Zeit an sich paßt, denn diese ist, wie oben gezeigt worden, beharrlich, und sie bestimmt nichts, sondern in ihr ist alles bestimmt. In der Zeit aber folgen die Theile auf einander, der vorhergehende Augenblick bestimmt den folgenden, ohne daß der nachfolgende Augenblick den vorhergehenden bestimmen könnte. — Es kann ferner die Zeit nur an den Erscheinungen wahrgenommen werden, also setzt jede Wahrnehmung eine andere Wahrnehmung voraus, auf der sie folgt, denn wäre dies nicht, so würde vor ihr eine leere Zeit vorausgehen, die nicht wahrgenommen werden kann. Da nun diese Succession der Erscheinungen in der Zeit auch blos subjektiv seyn kann, und wir, wie oben gezeigt, die Erscheinungen objektiv, d. h. nach nothwendigen Regeln verbinden müssen, so wird der Satz der Causalität: In allen empirischen Wahrnehmungen ist etwas, was sich

zu etwas andern verhält, wie Ursach nnd Wirkung, Gültigkeit haben, und so abgeändert werden: Jede Erscheinung setzt eine andere voraus, auf welche dieselbe nothwendig folgt, oder mit welcher sie in dem Verhältniß der Wirkung zur Ursach steht.

Aus dem, was wir oben gesagt haben, ergab sich, daß auf das Beharrliche die Vorstellung der Ursach und Wirkung nicht anzuwenden sey, sondern blos auf die Bestimmungen der Substanz. Die durch das Gesetz der Causalität verbundenen Erscheinungen, müssen verschieden seyn, es findet also bei ihnen ein successives Seyn und Nichtseyn der Bestimmungen der Substanzen statt, d. i. Veränderung; daher drückt Kant den Grundsatz der Causalität so aus: Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetz der Verknüpfung der Ursach und Wirkung.

Die Einwürfe, die Herr Herder gegen den Grundsatz der Causalität vorbringt, beruhen auf der irrigen Voraussetzung, Kant habe den Begriff der Causalität aus der Zeitfolge ableiten wollen; dies ist aber nicht der Fall. Der Begriff der Causalität hat seinen Grund im verbindenden Verstande (in der Form der hypothetischen

tischen Urtheile), seine Realität beruht darauf, daß ohne die Verbindung des Mannigfaltigen der Vorstellungen durch den Verstand (die nur nach den in ihm gegründeten Begriffen geschehen kann), die Einheit des Selbstbewußtseins unmöglich wäre; auf die Erscheinungen wird dieser Begriff vermittelst der Form der Zeit, und zwar der Zeitfolge angewandt. „Wie Vieles, sagt Hr. Herder, folgt zu Einer Zeit auf einander, was als Ursach und Wirkung nicht mit einander verknüpft ist.“ Wer behauptet denn aber, daß alles was auf einander folgt, wie Ursach und Wirkung verknüpft sey; unser Grundsatz sagt nichts weiter, als einer jeden Veränderung muß eine andere vorhergehen, worauf diese nothwendig folgt; das heißt doch nicht, alles was aufeinander folgt, folgt nothwendig auf einander. „Und dies geheime, feste Band, wie kann es die Zeitfolge, ein Sachleerer Begriff, knüpfen?“ Die Verbindung geschieht von dem Verstand, da aber die sinnlichen Wahrnehmungen die Form der Zeit an sich tragen, so geschieht sie nach der Form der Zeit. „Daß man sich die Ursache gewöhnlich vor der Wirkung denket, daß, wenn zu Hervorbringung dieser eine Zeit gehöret, oder wenn die Wirkung

nicht sogleich sichtbar wird, wir zwischen beiden eine Zeit messen, dies erklärt in der Hervorbringung nichts." Allerdings erklärt die Zeitfolge die Ursachlichkeit nicht, dies hat aber auch niemand behauptet; sie dient nur dazu dem reinen Verstandesbegriff seine Realität zu sichern.

„Sobald unser Verstand Ursach und Wirkung anerkennt, vernichtet er das Bild dieser Zwischenzeit, in dem er die Ursach wirkend, die Wirkung in der Ursach sieht, mithin Einen Begriff im andern denkt." Es ist mir nicht deutlich, was Hr. Herder mit diesem Satz will, die Sätze: Jede Ursach hat ihre Wirkung und jede Wirkung hat ihre Ursach, sind freilich analytische Sätze, jeder Begriff schließt den andern in sich; aber die Gegenstände die als Ursach und Wirkung verbunden sind, sind doch nicht in einander enthalten, so daß man durch Auflösung der Vorstellung des einen die Vorstellung des andern erhielte.

Herr Herder führt S. 338 folgende Stelle aus Kants Kritik d. r. V. an: Wenn wir also erfahren, daß etwas geschieht, so setzen wir dabei jederzeit voraus, daß irgend etwas vorausgehe, worauf

es nach einer Regel folgt, und fügt hinzu: „Nicht dieses setzen wir voraus, sondern daß etwas da sey, woraus das andre folge. Vorüber, verschwunden, = o kann jenes nicht seyn, sonst könnte es nicht Ursach von = 1 werden, und eben die Regel suchen wir, nach der die Wirkung aus ihm, nicht auf dasselbe folgt.“ Ich kann hier ebenfalls die Meinung des Verf. nicht mit Gewisheit bestimmen. Mir scheint es, er will sagen, nicht wenn ich zwei Erscheinungen immer so wahrnehme, daß die eine auf die andere folgt, erkläre ich die vorhergehende für die Ursache und die nachfolgende für die Wirkung, sondern wenn ich die Beschaffenheit der letztern aus der Beschaffenheit der erstern erklären kann; also ist das nothwendige Aufeinanderfolgen nicht hinlänglich, den Begriff der Ursächlichkeit anzuwenden. So scheinbar dieser Einwurf auch beim ersten Anblick ist, so hält er doch bei weiterer Untersuchung nicht Stand. Wer wird leugnen, der Gemüthszustand, den wir Schaam nennen, ist die Ursach der plötzlich entstandenen Röthe der Wangen, und niemand kann doch aus der Erscheinung des Gefühls der Schaam, die Erscheinung des Rothwerdens erklären; ein gleiches gilt von dem Weinen, daß durch die

Vorstellung des Verlustes meines Freundes verursacht wird. — Allein ich will nicht einmal von der ursachlichen Verknüpfung zweier ungleichartigen Erscheinungen (des innern und äußern Sinns) reden, selbst bei der des äußern Sinns ist uns eine solche Erklärung oft unmöglich, ob wir gleich demungeachtet die Causalverbindung vornehmen. Eine in Bewegung gesetzte Kugel A, trifft auf eine andere ruhende Kugel B, und nun wird die Größe der Bewegung von A unter A und B vertheilt, ein Theil der Bewegung von A geht in B über, wie ist dies zu erklären? Ist denn aber; weil diese Erklärung uns unmöglich ist, die Bewegung von A nicht die Ursach der Bewegung von B? Jeder meiner Leser wird gewiß die Wichtigkeit dieser letztern Bemerkung leicht einsehen, da alle Veränderung in der Körperwelt auf Bewegung hinausläuft.

Den übrigen Einwendungen, die Hr. Herder Metakritik Erster Theil S. 338 bis 340 vorträgt, setze ich entgegen: Kant behauptet nicht, daß Zeitfolge und Ursachlichkeit einerlei sey, daß die Verbindung einer Erscheinung, als Ursache, mit einer andern, als Wirkung, in der Zeit allein liege, sondern nur durch die nothwendige Zeit-

folge erkannt werde. Daß oft Ursach und Wirkung zusammen (zugleich) sey, und dieser Umstand die Bedingung der Ursachlichkeit, die Reihenfolge der Zeit nach, aufzuheben scheint, hat er in seiner Kritik der r. V. S. 248 schon angemerkt und die Schwierigkeit gehoben. Er sagt am angeführten Ort: „Hier muß man wohl bemerken, daß es auf die Ordnung der Zeit und nicht dem Ablauf derselben angesehen sey, das Verhältniß bleibt, wenn gleich keine Zeit verlaufen ist. Die Zeit zwischen der Causalität der Ursache und deren unmittelbare Wirkung kann verschwindend (sie also zugleich) seyn, aber das Verhältniß der einen zur andern bleibt doch immer, der Zeit nach, bestimmbar. Wenn ich eine Kugel, die auf einem ausgestopftem Kissen liegt, und ein Grübchen darin drückt, als Ursache betrachte, so ist sie mit der Wirkung zugleich. Allein ich unterscheide doch beide durch das Zeitverhältniß der dynamischen Verbindung beider; denn wenn ich die Kugel auf das Kissen lege, so folgt auf die vorige glatte Gestalt desselben das Grübchen; hat aber das Kissen (ich weiß nicht woher) ein Grübchen, so folgt darauf nicht eine bleierne Kugel."

Durch das Prinzip der Causalität, lernen wir freilich keine bestimmten Ursachen und Wirkungen kennen, (dies kann und soll aber auch keine allgemeine Regel leisten), sondern erstlich sichert uns dies Gesetz Erfahrung überhaupt, und giebt uns sodann einen Fingerzeig, den Ursachen in der Sinnenwelt nachzuspüren, indem sie uns auf die bestimmte Zeitordnung hinweißt, da es meiner Willkühr nicht überlassen bleibt, die Ordnung der Erscheinungen zu setzen, sondern wenn ich die eine Erscheinung (Ursache) setze, auf diese sogleich die andere (Wirkung) folgen muß. Freilich werde ich, wie sich dies aus der Beschaffenheit der sinnlichen Wahrnehmung überhaupt ergiebt, nie mit apodictischer Gewisheit aussagen können, daß zwei Erscheinungen, als Ursach und Wirkung, verknüpft sind, so wie ich es mit apodiktischer Gewisheit sagen kann, daß jede Veränderung nothwendig ihre Ursach haben muß, allein die öftern Wahrnehmungen der Verbindung zweier Erscheinungen in einer bestimmten Zeitfolge geben der Verbindung selbst eine immer wachsende comparative Allgemeinheit, die sich der absoluten bis ins Unendliche nähert, ohne sie je zu erreichen.

Wir gehen nun zum Grundsatz der Wechselwirkung fort; auch hier muß ich des Zusammenhangs wegen ersuchen, S. 53 wiederum vor Augen zu haben. Der Grundsatz hieß: In allen empirischen Wahrnehmungen ist etwas, was sich zu etwas anderm verhält, wie eine Wechselwirkung zur andern. — Es entsteht also zuvörderst die Frage, hat dieser Grundsatz wirklich für die sinnlichen Wahrnehmungen Realität? — Gegenstände stehen in Wechselwirkung, wenn der eine in dem andern Bestimmungen hervorbringt, und umgekehrt, in ihm von dem andern Bestimmungen hervorgebracht werden; soll also bei Erscheinungen Wechselwirkung Statt finden, so setzt dies voraus, daß sie zugleich sind, denn wären sie aufeinanderfolgend, so kann zwar die vorhergehende die nachfolgende bestimmen, aber nicht umgekehrt. Hieraus ergiebt sich schon, daß der Grundsatz der Wechselwirkung auf die Erscheinungen des innern Sinnes nicht angewandt werden kann, weil diese stets nur als folgend, nicht als zugleich vorgestellt werden können; also nur die Erscheinungen des äußern Sinns (die Gegenstände im Raume) können in Wechselwirkung betrachtet werden. Dinge sind zugleich, so fern sie in einer und derselben Zeit

existiren, dies erkennt man aber daran, daß die Ordnung der Verknüpfung des Mannigfaltigen der Wahrnehmungen gleichgültig ist, ich von A zu B, aber auch von B zu A gehen kann. — Diese Wahrnehmung des Zugleichseyns, wird aber nur durch Anwendung des Prinzips der Wechselwirkung objektiv gültig.

Das Prinzip der Wechselwirkung leidet also offenbar seine Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung, und zwar vermittelst des Schemas des Zugleichseyns, gilt aber nur, wie wir oben gezeigt haben, von den Gegenständen des äußern Sinns, und da das Zugleichseyn erfordert, daß man beliebig die Ordnung der Synthesis der Apprehension des Mannigfaltigen verändern könne, so setzt dies voraus, daß das Mannigfaltige als beharrlich gedacht werde, und also wird das Prinzip so ausgedrückt werden: Alle Substanzen, so fern sie im Raum als zugleich wahrgenommen werden, sind in durchgängiger Wechselwirkung oder Gemeinschaft.

In der Metakritik Erster Theil S. 341 wird folgendes dagegen vorgetragen: „Freudig erschrickt man vor dem ungeheuern Aufschluß, alle Substanzen in durchgängiger Wechselwirkung zu

sehen; bald aber verschwindet die Freude: denn worauf beruht der Aufschluß? Daß Dinge als zugleich wahrgenommen werden können. Gern gesteht jedermann ein, daß wenn sie nicht zugleich wären, keine Wechselwirkung zwischen ihnen Statt fände; wie aber aus diesem Zugleichseyn uud meiner Wahrnehmung die Wechselwirkung entstehe, vollends daß, als Substanzen, sofern sie im Raum als zugleich wahrgenommen werden können, in durchgängiger Wechselwirkung seyn, gleich als ob sie's ohne diese Wahrnehmung und zwar im Raum nicht wären, dies ist entweder Offenbahrung, oder das leerste Dogma. — (Das Paradoxon, daß die kritische Philosophie a priori Naturgesetze feststellt, auf welche sich die Möglichkeit der Natur selbst gründet, wird dadurch gehoben, daß diese Gesetze nicht die Dinge an sich, sondern nur die Erscheinungen derselben, die die Formen unsers Vorstellungsvermögens an sich tragen, betreffen; bei welchen sich allerdings nach der Beschaffenheit unsers Vorstellungsvermögens a priori Gesetze feststellen lassen, die als Bedingungen unserer Erkenntnisse gelten müssen. Nur derjenige, der etwas a priori über die Dinge an sich feststellen will, der trägt entweder Offenbarung

oder das leerste Dogma vor. Wir geben also mit Recht Herrn Herder diese Beschuldigung zurück, und er wird sie nur dadurch von sich ablehnen können, wenn er einen vollgültigen Beweis führt, daß die Substanzen an sich, nicht so fern sie im Raume wahrgenommen werden, in Wechselwirkung stehen. Er würde den Dank aller Philosophen verdienen, wenn er einen solchen positiven Satz von den Dingen an sich aufstellen und beweisen könnte). „Welcher menschliche Verstand hat Substanzen als Substanzen wahrgenommen? und alle Substanzen im Raume? und wie folgt daher ihre durchgängige Wechselwirkung? Als ob der Raum ein Thalamus und das Zugleichseyn in ihm ein die Wechselwirkung treibendes Philtrum wäre.“ (Wenn das Prinzip der realen Gemeinschaft a posteriori sollte erkannt werden, so würden allerdings die von dem Verf. der Metakritik gemachten Einwürfe dasselbe treffen, dies ist aber, wie unsre Leser wissen, nicht der Fall. Die Deduction des Prinzips aus der Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt, die sich auf die Möglichkeit der Einheit des transscendentalen Selbstbewußtseyns sich stützt, haben wir bereits geführt, und können also hier die schönen Bilder

von Thalamus und Philtrum übergehen). „Baculus und pluvia sind durch Raum und Zeit verbunden, sie werden wahrgenommen, mithin sind sie in Wechselwirkung, in realem Einfluß (in commercio reali, non tantum in communione)." Allerdings sind beide, in so fern sie Theile eines realen Ganzen im Raume ausmachen in Wechselwirkung, indem sie einander ihren Ort bestimmen, wenn gleich nicht unmittelbar, sondern mittelbar.

Hr. Herder thut sodann noch einmal einen Rückblick auf die Grundsätze der Relation, bringt aber keine neue Gegengründe gegen dieselben vor; er beschuldigt diese Sätze blos, daß sie nichts darstellen, nichts möglich machen. Eine Beschuldigung auf die unsere gegebene Darstellung hinreichend antwortet. Endlich wünscht er noch, daß Kant diese Sätze als Lehrsätze schlicht dogmatisch erwiesen haben möchte!!

Die Analogien der Erfahrung, wodurch das Verhältniß der Gegenstände der Erfahrung unter einander bestimmt wird, und die auf den Categorien der Relation beruhen, haben wir im Vorhergehenden aufgestellt und gerechtfertigt,

es bleiben also nur noch diejenige Analogien übrig, die das Verhältniß der Gegenstände der Erfahrung zum erkennenden Subjekt objektiv bestimmen, und bei denen die Categorien der Modalität zum Grunde gelegt werden. Kant nennt sie Postulate des empirischen Denkens überhaupt; und giebt den Grund dieser Benennung Krit. d. r. V. S. 285 an.

Wir übergehen die Deduction derselben, theils weil sie dem Leser der Kritik der reinen Vernunft keine besondern Schwierigkeiten machen können, theils weil Hr. Herder sie ganz kurz mit einem Paar Machtsprüchen abfertigt, gegen welche keine Gegengründe vorgebracht werden können. Wir wollen blos noch anmerken, daß die drei von Kant aufgestellten Postulate, wie dies auch schon mehrere seiner scharfsinnigen Commentatoren angemerkt haben, so wie die Analogien der Erfahrung, einem allgemeinen Gesetz untergeordnet sind, und dies heißt: Alles was für uns ein Gegenstand der Erkenntniß seyn soll, muß auf irgend eine Art mit unserm Erkenntnißvermögen verknüpft seyn.

* * *

Nachdem Herr Herder das System der synthetischen Grundsätze der Erkenntniß zerstört zu haben meint, geht er zu der Aufstellung seiner Grundsätze auf. Sein Uebergang ist eben so dichterisch als inhuman. „Müde vom Durchwandern öder Wüsten, voll leerer Hirngeburten im anmaßendsten Wortnebel, wird der Leser sich gern erholen.“ (Wenn wir gleich nach Durchlesung der Herderschen Metakritik ein solches Urtheil über dieselbe fällen mußten, so würden wir doch nie die Unschicklichkeit begangen haben, dies dem Hrn. Herder in solchen Worten öffentlich zu sagen. Doch wir wollen sehen, was er uns für ein System aufstellen wird). — „Wir wollen unsre kunstlose Tafel der Begriffe eines anerkennenden Verstandes vor uns nehmen, und sehen, wie eben so kunstlos, theoretisch und praktisch, jedes Feld dieser Begriffe in seinem Grundsatze sich selbst ausspricht.“ (Von der kunstlosen Tafel dieser Begriffe haben wir im ersten Theil unserer Prüfung gesprochen, und ihren Werth gewürdigt; das Feld dieser Begriffe soll sich selbst aussprechen? Sieht das nicht aus, wie Wortnebel? Mir ist wenigstens der Sinn des Ausdrucks dunkel). „Der Grundsatz aller kann kein andrer seyn,

als: der menschliche Verstand erkennet, was ihm erkennbar, in der Weise, wie es ihm, seiner Natur und seinen Organen nach, erkennbar ist." Das ist also der große, erste Grundsatz aller Erkenntnisse. Der bereichert nun eben unsre Einsicht nicht. Der menschliche Verstand erkennet was ihm erkennbar ist, soll, aller Wahrscheinlichkeit nach, doch nicht heißen, alles für ihn Erkennbare, wird von ihm erkannt, denn das kann doch wohl niemand behaupten, also sagt dieser Satz nichts anders: der menschliche Verstand kann erkennen, was er erkennen kann und nach der Weise wie er es erkennen kann. — Was soll aber dieser Satz? — Die Frage ist: was ist für uns erkennbar? und in wiefern ist es für uns erkennbar? —

Nunmehr kommen die sich selbst aussprechenden Grundsätze.

Erster Grundsatz.

1. Theoretisch. Daseyn offenbart sich selbst. Es setzt seinen Ort. Es hat seine Dauer durch Kraft. Wie, wenn und woher es diese Kraft? seit wenn es sie besessen habe? ob es mit ihr auf andre wirke? ob

andre darauf wirken? von dem Allen ist die Frage nicht. Es ist da und hat seinen Ort, auf dem es dauert. (Woher weiß denn Hr. Herder, daß alles, was ist, im Raume ist, einen Ort einnimmt?) Neben ihm entstehe für andre Raum, seine Dauer werde durch innere oder äußere Veränderungen gemessen, so entstehe Zeit; Raum und Zeit sind nicht sein inneres Wesen. (Ueber des Verf. Theorie von Raum und Zeit habe ich im ersten Theil der Prüfung ausführlich meine Meinung gesagt, so daß ich also hier das, was sich darauf bezieht, übergehen kann).

2. „Der praktische Grundsatz dieser Categorie, spricht sich selbst aus: Verwirre die Begriffe nicht, mache nicht Raum und Zeit zu Anschauungen, zu Formen. Daseyn erkenne an, das sich, Kraft seiner und deiner, organisch dir darstellt.“ (Wenn der sich selbst aussprechende Grundsatz verbietet, Raum und Zeit für Anschauungen und Formen unsers Vorstellungsvermögens zu halten, so weiß er nicht, was er spricht. Daseyn erkennen wir an, in so fern uns Vorstellungen durch Empfindung gegeben werden. Das Criterium, woran man das Wirk-

liche von dem Nichtwirklichen und auch dem blos Möglichen unterscheidet, hat der Verf. wenigstens nicht deutlich angegeben).

3. S. 357 trägt Herr Herder diesen Grundsatz, wie er sich ausdrückt, objektiv, (dem Gegenstand nach,) ausgesprochen, so vor: Was ist, ist, d.i. das von uns Erkannte, in der Maaße, wie wirs erkennen, müssen wir, als erkannt, annehmen, d. i. ich muß wissen, daß ich weiß. — (Welch eine Verbindung von Sätzen! — Welcher Mensch wird den Satz: Was ist, ist, und ich muß wissen, daß ich weiß, für identisch halten).

Wie nun aus dem Anerkennen des Verstandes (ein sehr schielender Ausdruck) die Begriffe Seyn, Daseyn, Fortdauer und Kraft, und aus diesen die aufgestellten Grundsätze sich ergeben, ist nicht einzusehen. Es scheint, der Verf. hat gefühlt, daß die Begriffe des Seyns, Daseyn, Fortdauer und der Kraft nicht empirischen Ursprungs seyn können; der kantischen Theorie will er nicht beipflichten, er trägt daher seine eigene vor, in einer Sprache, welche, um uns so gelinde als möglich auszudrücken, nichts weniger als bestimmt ist. Seine aufgestellten Grundsätze sind entweder analytisch und

also zur Begründung synthetischer Erkenntnisse unbrauchbar, oder wo sie eine Synthesin enthalten, stehen sie ohne Deduction da, wodurch die Rechtmäßigkeit ihres Gebrauchs begründet würde, die der Verf. überdies wohl schwerlich von solchen Sätzen, als: das Daseyn setzt seinen Ort, würde führen können. — Auffallend ist die dreifache Form eines jeden Grundsatzes: theoretisch, praktisch und objektiv; welches möchte wohl da der Eintheilungsgrund seyn? Dem theoretischen steht das praktische, dem objektiven das subjektive entgegen, und das theoretische, praktische und objektive können nicht coordinirt seyn. Sind denn seine aufgestellten theoretischen und praktischen Grundsätze subjektiv? —

Zweiter Grundsatz.

1. „Theoretisch. Was du anerkennest, (wahrnimmst, empfindest,) ist dasselbe oder ein Anderes. Jenes und dieses zeiget sich dir in Merkmalen, die einer Zusammenordnung fähig sind."

2. „Praktisch. Erkenne und ordne. Bemerkend Unterschiede dieser und höherer Art, erkenne im Vielen das Eine, im Einen das Viele; nur so nimmst du wahr."

3. „Objektiv. Was einander in einem dritten ähnlich oder gleich ist, ist einander selbst gleich oder ähnlich."

Was den so genannten theoretischen Grundsatz betrifft, so ist der erste Theil desselben analytisch, und gehört in die reine allgemeine Logik; der zweite Theil ist dunkel. Jenes und dieses, (also dasselbe und ein Anderes), zeigt sich dir in Merkmalen, (enthält Merkmale) die einer Zusammenordnung (Coordination) fähig sind (die sich zu einem Begriffe verbinden lassen). Ist das Eingeklammerte wirklich der Sinn des Verf., so kann der Satz nichts anders sagen sollen, als das Mannigfaltige der gegebenen Anschauungen, läßt sich zu einer Einheit des Bewußtseyns verbinden. Dies ist auch ein von Kant aufgestellter Grundsatz, nur daß er demselben eine Deduction (aus der Möglichkeit des transscendentalen Selbstbewußtseyns) hinzugefügt hat, da Herr Herder ihn ohne alle Rechtfertigung vorträgt.

Der so genannte praktische Grundsatz: Erkenne und ordne, kann wohl seinem ersten Theil nach, nichts anders sagen wollen, strebe darnach, deine Vorstellungen zu Erkenntnissen zu

erheben, ein Gebot, was die Tendenz unsers Erkenntnißvermögens, als eines Naturvermögens schon überflüssig macht; was den zweiten Theil, die Ordnung, betrifft, so hat der Verf. vielleicht, das subjektive Prinzip (die Maxime) der reflektirenden Urtheilskraft in Gedanken gehabt, von welchem Kant in seiner Einleitung zur Kritik der Urtheilskraft S. XXXII u. folg. handelt, und das darauf abzweckt, den größtmöglichsten Gebrauch der Urtheilskraft (als Subsumtionsvermögen) zu begründen. Diese Maxime heißt: In der Natur giebt es eine für uns faßliche Unterordnung von Gattungen und Arten, und jene nähern sich einander wiederum einem gemeinschaftlichen Prinzip, damit ein Uebergang von einer zu der andern, und dadurch zu einer höhern Gattung möglich sey; daß da für die specifische Verschiedenheit der Naturwirkungen eben so viel verschiedene Arten der Causalität annehmen zu müssen, unserm Verstande anfänglich unvermeidlich scheint, sie dennoch unter einer geringen Zahl von Prinzipien stehen mögen, mit deren Aufsuchung wir uns zu beschäftigen haben u. s. w.

Der sogenannte objektive Grundsatz endlich, ist nichts als ein analytischer Satz, der auf

dem Prinzip der Identität beruht, und also in die reine allgemeine Logik gehört.

Dritter Grundsatz.

1. „Theoretisch. In Wirkung zeiget sich Kraft. Ihre Arten sowohl, als ihre Tendenzen und Erfolge im Zusammenhange, müssen durch Beobachtung erkannt, durch Versuche erforscht und angewandt werden.“ — Der erste Satz: Wirkung setzt Kraft voraus, ist analytisch, ob man ein Recht habe, den Begriff der Wirkung und der Kraft in der Sinnenwelt zu brauchen, das ist die Frage, und das, was die Skeptiker leugnen. Der zweite Theil des Satzes ist unter Voraussetzung der Beantwortung der ersten Frage wahr, ist aber auch von Kant nicht geleugnet, denn wenn gleich das allgemeine Gesetz der Causalität seinen Ursprung a priori, im Verstande, hat, so können doch die Verbindungen bestimmter Ursachen und Wirkung nur durch sinnliche Wahrnehmung zu Stande kommen, d. h. es giebt empirische Regeln der Causalverbindung für unsre gegebene Sinnenwelt.

2. „Praktisch. Beobachte, erkenne, wende sie (die Kräfte der Natur nämlich) an.“ Eine

Regel, die theils in die Logik, theils in die Anthropologie gehört.

3. „Objektiv. Aus nichts wird nichts; oder: Was wird, hat eine Ursache des Werdens." Worauf gründet denn dieser Satz seine Gewisheit? Ist es nicht vielleicht ein Satz, der sich unter die Grundsätze eingeschlichen hat? — Es muß seine Rechtmäßigkeit schlechterdings dargethan werden, ihn so nackt und ohne Beweis hinzustellen, ja um alle Fragen abzuweisen, ihn für einen Grundsatz zu erklären, heißt nicht die gerechten Forderungen der prüfenden Vernunft befriedigen.

Vierter Grundsatz.

1. „Theoretisch. Alle dein Maaß im Endlosen ist Etwas, was du bestimmen mußt." — Das Maaß des Endlosen? Was hilft beim Unendlichen, das nicht gemessen werden kann, das Maaß. Vielleicht hat dem Verf. folgendes dunkel vorgeschwebt. Bei aller Größenschätzung der Gegenstände der Sinnenwelt, wird durchaus ein Maaß, als bekannt, vorausgesetzt, das wir in der Anschauung unmittelbar auffassen, so daß alle Größenschätzung der Gegenstände der Natur zuletzt ästhetisch (subjektiv, nicht ob-

jektiv) bestimmt ist *). Von der genauen Bestimmung des Maaßes hängt die Richtigkeit der Größenschätzung ab.

2. „Praktisch. Wende dies Maaß auf Alles an, worauf du kannst; auch auf Kräfte, Empfindungen, Handlungen, Gedanken. Das Schwächste und Stärkste, das Dunkelste und Helleste, sind mit einander verbunden; unserm Verstande sind beide Tendenzen Endlos.“ — Worauf kann ich denn Maaß anwenden? das ist die Frage. Die gegebenen Beispiele zeigen, daß der Verfasser vom Messen einen viel zu unbestimmten Begriff hat. Empfindungen will er messen, welches ist denn da das Maaß? — Gegenstände der Größe nach vergleichen, um das Mehr oder Minder zu bestimmen, heißt noch nicht Messen, wenn gleich im gemeinen Leben der Begriff nicht immer genau genug genommen wird, und wir z. B. auch von Barometern, Thermometern u. s. w. reden. — Die Mathematik der Gedanken wäre doch wahrlich eine seltsame Wissenschaft! —

---

*) S. Kants Kritik der Urtheilskraft S. 85.

3. „Objektiv. Zwei Dinge sind einander entweder gleich, oder kleiner, oder größer, nach einem gemeinschaftlichen Maaß." — In diesem Satz, der auch wieder in Rücksicht der Deutlichkeit manches zu wünschen übrig läßt, kann doch wohl der Zusatz, nach einem gemeinschaftlichen Maaß, nichts anders heißen: als in so fern bei beiden ein gemeinschaftliches Maaß gebraucht werden kann; dann aber ist er nichts anders als ein Corollarium des logischen Grundsatzes der Identität und des Widerspruchs auf die Vorstellung der Quantität angewandt.

Aus dem Gesagten nun erhellet, daß die vom Hrn. Herder aufgestellten Grundsatze entweder in die Logik gehören, oder identisch (z. B. was ist, ist), sind, und in beiden Fällen keine materiellen Erkenntnisse begründen können, oder wenn der aufgestellte Satz synthetisch ist, wie aus Nichts wird Nichts, so steht er ohne alle Deduction da.

Vom Idealismus und Realismus.

Kant stößt bei der Auseinandersetzung der Postulate des empirischen Denkens überhaupt, im Artikel Daseyn, auf die Widerlegung des Idealisten, der nur den innern Sinn zugesteht, die Wirklichkeit des äußern Seyns leugnet, und die Anschauungen äußerer Gegenstände für Vorstellungen der Einbildungskraft, nicht eines Sinns erklärt. Der Verf. der Kritik nimmt bei Widerlegung des Idealismus folgenden Gang: Wir nehmen uns durch den innern Sinn, als daseyend, in einer bestimmten Zeit wahr, und diese Wahrnehmungen des innern Sinns werden, vermöge der Form der Zeit, als wechselnd dargestellt. Nun ist mit dem Bewußtseyn des Wechsels nothwendig die Vorstellung der Zeit verbunden, in der der Wechsel

geschieht; und diese ist, wie wir schon an einem andern Orte gezeigt haben, beharrlich. Die Zeit aber ist nicht für sich allein, sondern nur an empirischen Anschauungen wahrzunehmen, also setzt die Möglichkeit der Wahrnehmungen des innern Sinns die Wahrnehmung eines Beharrlichen voraus. Dies Beharrliche aber kann keine Anschauung in mir seyn, denn die innern Anschauungen sind Vorstellungen, die da wechseln, es muß also außer mir gesetzt werden; und so erfordert die Möglichkeit der Erfahrung meiner Zustände, die Wirklichkeit äußerer Anschauungen. Auf diese Weise ist gezeigt, daß wir der Wirklichkeit äußerer Gegenstände eben so gewiß sind, als des Daseyns unserer Selbst.

Herr Herder läßt gegen diesen Beweis Berkley auftreten, und sagen." Das ist ja eben, verständlicher ausgedrückt, meine Meinung. Ein Beharrliches, der ewige Geist ists, der (Ideen existiren nur im Geist) alle Ideen, die ihr Dinge nennt, mir in der Seele vorstellig macht, nach den Regeln, die er sich selbst vorgeschrieben. Die Folge meiner Ideen heißt die Zeit; glaubst du, daß dies Wort, das nur ein Verhältniß, das Maas der Dauer meiner Vorstel-

lungen bezeichnet, und nur an ihrer Folge entstehet, meine wahre, d. i. idealische Welt vernichten möge? Die Worte außer und in mir identisch verbunden, sind eben mein Gedanke, da meine Vorstellungen nicht außer, sondern in mir sind; die Folge derselben, Succession, ist ein nothwendiges Verhältniß, da der große Beharrende sie in mir nach einem Gesetz der Ordnung erscheinen läßt, in welchem Alles verknüpft ist." Hierauf läßt sich antworten: Mit was für einem Rechte leitest du die Vorstellung äußerer Gegenstände, und namentlich des Beharrlichen von der Gottheit ab? Wie kannst du schließen: Ein Geist kann nur Vorstellungen haben, also sind meine Vorstellungen durch den ewigen Geist gewirkt? Nimmt man an, die einzige unmittelbare Erfahrung seye die innere, und daraus werde auf das Daseyn äußerer Dinge geschlossen, so würde freilich dieser Schluß schwankend seyn, weil man von gegebenen Wirkungen nie mit Sicherheit auf eine bestimmte Ursach schließen kann; aber selbst unter dieser Voraussetzung würde Berkley nicht auf den einwirkenden, in uns Vorstellungen erzeigenden, ewigen Geist mit Sicherheit schließen können. Doch Kant nimmt bei dem Beweise für die

Realität der äußern Erfahrung diesen Weg nicht, sondern er zeigt, „daß die innere Erfahrung ohne die äußere nicht möglich sey, und die Realität der erstern, die Realität der letztern nothwendig voraussetzt. Von der unrichtigen Vorstellung der Zeit, die sich in dem findet, was Hr. Herder Berkley in den Mund legt, und auch in den folgenden Sätzen der Metakritik Statt findet, will ich hier nichts sagen, weil ich oben in der Prüfung der Einwürfe gegen die transscendentale Aesthetik weitläuftig darüber gesprochen habe. Uebrigens ist hier noch hinzuzufügen, daß der von Kant aufgestellte Beweis, daß die Vorstellungen äußerer Gegenstände eben sowohl, als die der innern zur Erfahrung gehören, nur unter der Voraussetzung Stand halte, daß Raum und Zeit nicht den Gegenständen an sich, sondern nur in so fern wir sie anschauen, beigelegt werden können; denn sonst würde die äußere Erfahrung an sich unmöglich seyn, und die Einwürfe des Berkley gegen das Daseyn der äußern Sinnenwelt nicht gehoben werden können.

S. 369 fährt Herr Herder fort: „Der menschliche Verstand, wie wir ihn kennen, spricht sein

kurzes Machtwort Ist, (worauf zwischen dem Idealismus und Realismus alles ankömmt) in sehr verschiedener Energie aus, nach dem Felde von Begriffen, wo ers anwendet. Spricht er von Seyn, Daseyn, Dauer durch Kraft; so ists ihm ein wesentlicher Begriff; Ist, bedeutet ihm dann Existenz, Daseyn auf sein Selbstbewußtseyn gegründet. Spricht er von Eigenschaften der Dinge nach Aehnlichkeiten und Unterschieden, so wird sein Ist gelinder; unbekümmert setzt er das gegebene Daseyn des Dinges voraus, und redet von dem, was dem Dinge zukömmt, was es an sich trägt. Redet er von Ursache und Wirkung, so ändert sich sein Ist in ein, es wird, es geschieht. Hier ist er, bis er die Wirkung in der Ursuch erkennt, blos ein Bemerker. Wenn endlich von Maas und Größe die Frage ist, verschwindet sein Ist ganz; es wird das Zeichen + — = x. Also ergiebt sich ein Unterschied der Behauptungen des Verstandes nach folgender Tafel:

1.
Ist
des Daseyns
das Daseyn selbst mit Kraft und Dauer.
(est, exsistit, εςι.)

2.
Ist
der Eigenschaften
Zukommend, ähnlich, verschieden
(inest, υπαρχει.)

3.
Ist
der Ursache und Wirkung.
Es wird, es geschieht
(fit, γινεται, πελει.)

4.
Ist
des Maaßes
+ — = x (ισαζει)."

Ehe wir Herrn Herders Untersuchungen weiter folgen, müssen wir diese von ihm aufgestellten Unterschiede näher beleuchten. — Es ist ausgemacht, daß wir den Ausdruck Ist, in mehrerer Bedeutung brauchen: erstens, in der Logik bezeichnet er die Copula im kategorischen Urtheil, zweitens ergiebt sich aus dieser logischen Form die Categorie der Subsistenz und

Inhärenz, wodurch wir Mannigfaltiges der Vorstellung zur Einheit des Gegenstandes verbinden; reale Prädikate einem Gegenstande beilegen. Drittens, verstehen wir darunter die Position eines Dinges, eine Categorie der Modalität; durch die letztere wird, wie Kant gezeigt hat, dem Gegenstande kein reales Prädikat beigelegt, sondern derselbe blos in Relation auf unser Erkenntnißvermögen bestimmt. Der Verf. versteht unter sein Ist des Daseyns, offenbar die Categorie der Modalität; wobei er freilich hätte zeigen müssen, wie die Vorstellung der Zeit (wie er es nennt, Dauer,) und der Kraft, die Causalität voraussetzt, damit in Verbindung kommen. Das Ist der Eigenschaften, kann entweder die logische Verbindung von Subjekt und Prädikat, oder die reale von Substanz und Accidenz bedeuten; dies hat der Verf. unbestimmt gelassen. Sein Ist der Ursache und Wirkung, und sein Ist des Maaßes, ist aber offenbar nichts verschiedenes, sondern gehört in jedem gegebenen Falle zu einer der drei Bedeutungen, die wir aufgestellt haben.

Herr Herder betrachtet hierauf die von ihm aufgestellte Tafel der verschiedenen Arten des

Ist näher, und macht S. 372 mit der Anerkennung des Daseyns den Anfang. Dies zerfällt er in zwei Theile, in die Anerkennung des Daseyns meiner Selbst, und in die Anerkennung dessen, was ich nicht selbst bin. Nachdem er die bekannte anthropologische Bemerkung vorausgeschickt, daß das Kind in den frühern Jahren von sich in der dritten Person spreche, und nur späterhin sich erst mit Ich bezeichne, (eine Erscheinung, die der scharfsinnige S. Maimon ganz neuerlich in der Berliner Monathsschrift erklärt hat,) behauptet er, daß das Bewußtseyn unsers Daseyns aus unserer Kraftäußerung entspringe; daß wir nur da sind, insofern wir wirken, und daß der Mensch gleichsam nie ganz, sondern daß Werden seine Existenz sey, wenn er glaube schon geworden zu seyn, so werde er selten mehr, sondern gehe rückwärts und schwinde. Auch trage jeder ein Idiom von seiner eigenen Existenz in sich, das oft ein fremdes Bild sey, das mit der Gestalt die wir im Spiegel, oder andre an uns gewahr werden, nicht übereinkomme, und erklärt diese Erscheinung dadurch, daß der Mensch von dem, was er ist, oder vielmehr, was er kann und seyn soll, eine Comprehension in sich trage, die

er sich zwar selten oder nie zur ganzen Anerkennung bringt, deren er nur Theilweise inne wird, die aber demungeachtet, als ein Ganzes, als die Gestalt seiner Anlagen nnd Kräfte ihm einwohnet. Die erste Lebensregel sey also: Anerkenne dich selbst. Werde der Form inne, die in dir liegt, und drücke sie aus. Wie der griechische Künstler die anständige Figur des Menschen im reinsten Umriß darstellte, so thue auch du von dir, was du nicht selbst bist; dich selbst erkenne und bilde aus. Ein so glücklich Ausgebildeter, erscheint wie ein Gott; er ist, der er seyn soll, sagen wir; ganz Er, Idee, Seele."

Was für eine Verbindung von Vorstellungen, aus allen Disciplinen! Aus der Erfahrungsseelenlehre, aus der Anthropologie und endlich aus der Tugendlehre noch den Grundsatz: Suche deine Anlagen und Kräfte auszubilden, in einer mystischen Sprache ausgedrückt; und was das alles in einem Streite über Idealismus und Realismus soll, ist nicht einzusehen. — Wir müssen zweierlei Arten des Selbstbewußtseyns unterscheiden, das reine, transscendentale Bewußtseyn, die bloße Vorstellung Ich, und das empirische Selbstbewußtseyn, welches wir durch un-

unsern innern Sinn erhalten, wodurch wir uns in der Form der Zeit wahrnehmen. Das reine, transscendentale Selbstbewußtseyn, muß der Möglichkeit nach, dem letztern vorgehen, wenn gleich nicht der Zeit nach, denn der Zeit nach, wird es mit dem empirischen Selbstbewußtseyn zugleich gegeben. Durch das erstere bezeichnen wir nur das vorstellende Subjekt, dem auch in dieser Rücksicht weiter keine Prädikate beigelegt werden können; stellt sich das vorstellende Subjekt sich selbst vor, ist es zugleich Vorstellendes und Vorgestelltes (Subjekt und Objekt der Vorstellung), so können ihm freilich Prädikate beigelegt werden, dies ist aber nur dadurch möglich, daß wir uns selbst, den innern Sinn, afficiren, dann aber wird das vorgestellte Ich ein Objekt der Erscheinung, und trägt die Form des innern Sinnes, die Zeit, an sich. Nun zeigt Kant, ob gleich das transscendentale Bewußtseyn Ich, die Existenz setzt, so ist dies doch keine Erkenntniß irgend eines Objekts, diese erhalten wir von uns nur durch den innern Sinn, in dem das uns durch denselben gegebene Mannigfaltige der Anschauung durch den Verstand den Categorien gemäß verbunden und uns also auch als Objectum phenomenon Dasein beigelegt wird;

allein mit demselben Recht mußte auch das Dasein den Gegenständen des äußern Sinns beigelegt werden, wovon ich schon oben gesprochen habe. — Die Frage: in welcher Zeitfolge die verschiedenen Arten des Bewußtseyns von einander unterschieden werden, und wie das Kind dahin gelange, sich als das vorstellende Subjekt zu bezeichnen, (das Wort Ich von sich zu gebrauchen,) gehört nicht in den Streit über Idealismus und Realismus, ja gar nicht in die Transscendentalphilosophie; sondern in die Anthropologie, die zu den Erfahrungswissenschaften gehört.

S. 380 geht Hr. Herder zu der Anerkennung dessen, was von dem Ich verschieden ist. Er stellt dar, daß uns dies durch die Sinne gegeben werde, diesen blos sinnliche Gewisheit zukomme, und daß der Verstand die Anschauungen mehrerer Sinne vergleiche, um Irrthum von der Wahrheit zu unterscheiden. — Wie kann Herr Herder glauben, daß der Idealist ihm dies zugestehen werde, und wenn er seine Behauptungen S. 387 schließt: Bin ich selbst ein Traum, so mag was ich mir aneigne, auch ein Traum seyn, Traum meines Traumes; mein

Traum aber ist mir sinnliche Wahrheit; so wird der Idealist antworten: Mein Daseyn leugne ich nicht, ich erkläre mich selbst für keinen Traum, das wäre Unsinn; ferner daß man einen Traum für sinnliche Wahrheit hält, macht noch nicht, daß er Wahrheit ist, wenn man anders nicht Tranm und sinnliche Wahrheit für Synonyma erklären will.

S. 388 kömmt er auf die Anerkennung der Eigenschaften und Arten der Dinge, wobei er sich ganz kurz faßt; blos verbietet, daß man bei Aufsuchung derselben nicht einen Unterschied zwischen den Dingen an sich und den Erscheinungen derselben mache, und den Linné, als Beispiel, aufstellt. Freilich wäre es ungereimt, die Frage über Dinge an sich und über Erscheinungen in eine Classifikation der natürlichen Körper aufzustellen; der Naturbeschreiber betrachtet die Sinnenwelt, als wären die Gegenstände derselben Dinge an sich, und dies kann auf seine Untersuchung keinen Einfluß haben; allein eine Frage deshalb für ganz unnütz erklären, weil ihre Beantwortung in eine genannte Wissenschaft nicht gehört, ist doch wohl eben so unrichtig.

S. 389 glaubt man unter dem Titel: Anerkennung des Zusammenhangs zwischen Ursach

und Wirkung eine neue Rechtfertigung des Gesetzes der Causalität anzutreffen, da Hr. Herder der von Kant aufstellten seinen Beifall versagt, allein statt dessen, belehrt er uns blos, der Verstand sey nur dann erst befriedigt, wenn er das Daseyn der Gegenstände aus Gründen erkenne, oder wie er sich ausdrückt, die genetische Art der Dinge, d. i. ihre Abkunft anerkenne, im Werden und Geworden seyn, im Schaffen und Wirken, und dies geschehe durch die Begriffe der Ursach und Wirkung. Woher diese Begriffe ihren Ursprung nehmen, mit welchem Rechte wir von denselben bei Gegenständen der Erfahrung Gebrauch machen? darauf läßt Herr Herder sich nicht ein; statt aller Gründe liefert er folgende pomphafte Declamation: Nie empfinden wir eine größere Hochachtung für den menschlichen Verstand, als wenn wir, (ohne daß er metaphysisch weiß, was Wirkung und Kraft ist,) diese seine Macht, das Band zwischen Ursache und Wirkung mit anschauendem Blick, mit gewaltiger Hand ergreifen zu können, in ausgezeichneten Proben bemerken. Wie Götter stehen sie da, diese forschenden Ausleger der Natur, ihre Gehülfen und Mitwirker. Dies war, dies ist, dies wird seyn,

spricht ihr Blick, die Kette der Natur ist in ihren Händen. Möchten sie sich in tausend Fällen, unbeachteter Nebenumstände wegen, irren und täuschen; die Kraft selbst, in der sie dachten und wirkten, war kein Sklaveneindruck träger Gewohnheit, keine Vernünftelei aus Zeit und Raum a priori, sondern die eigenste Energie unsers Wesens. — Hr. Herder verfährt sehr energisch mit Hume und Kant, aber ich zweifle sehr, daß irgend ein philosophischer Kopf seine energischen Declamationen für überzeugende Gründe gelten lassen werde.

„Anerkennung des Maaßes der Dinge," fährt Hr. Herder S. 392 fort, „führt jenes Erkenntniß (was für ein Erkenntniß? der Kraft oder der Energie unsers Wesens?) mit sich, denn es war selbst aus dem engsten und schnellesten Maaß entsprungen. (Ich wünsche, daß meine Leser glücklicher, als ich, in Enträthselung dieser Stelle seyn mögen, denn ich kann durchaus keinen Sinn aus ihr herausbringen; mit dem folgenden geht es aber freilich nicht besser.) Da nun Maaß, wie an sich selbst, so auch in seinen Bezeichnungen, der Seele eignes Geschöpf ist, so wird es auch ihrer be-

stimmtesten Anerkennung nicht nur fähig, sondern höchst bedürftig, weil es ohne solche Nichts ist. (Da zur Prüfung der Vorstellungen anderer, das Verstehen derselben, als conditio sine qua non, erforderlich ist, dies aber in der ausgezogenen Stelle für mich unmöglich ist, so kann ich auch der Prüfung derselben mich nicht unterziehen.)

Hierauf stellt Hr. Herder den vier Klassen der Grundsätze des Verstandes vier andere Klassen entgegen; diese sind kürzlich folgende: 1) Axiomen der Erfahrung, und dieser giebt es ihm zu folge nur eins: Du bist. Du bist mit andern. Nach Art und Graden der Anerkennung werde dessen gewiß, erfahre. (Wenn der Skeptiker auch den Satz, du bist, zugesteht, so wird er doch den zweiten: Du bist mit andern, nicht als einen Grundsatz ohne allen Beweiß und Deduction, für wahr anerkennen wollen. — Wie das Gebot: Erfahre, als Axiom der Erfahrung aufgestellt werden kann, ist mir unbegreiflich.) 2) Analogien der Natur und zwar vor allem stehende, d. i. beständige Analogien an Eigenschaften, Aehnlichkeiten, Unähnlichkeiten, Geschlechter, Gattungen,

Arten, die man endlich Substanz nennet. Merke diese Analogien in dem rastlosen fortgehenden Raum der Zeit. — (Wer von meinen Lesern wird sich nicht wundern, die Substanz als Art erklärt zu hören, — die Substanz soll, wie es scheint, der höchste Begriff seyn? Herr Herder hält sie, wie man fast vermuthen sollte, mit dem Accidenz für einerlei, nur daß man sie anders benannt hat. Ich habe die eigenen Worte des Verf. der Metakritik bei diesem Grundsatz beibehalten, um den Leser selbst entscheiden zu lassen.) 3) Analogien des Wechsels der Dinge, in Ursach und Wirkung. (Wie kömmt Hr. Herder zum Begriff der Ursach und Wirkung? Der Begriff des Wechsels und der Causalverbindung wird ihm doch nicht gleichgeltend seyn?) „Und da der Zweck des Verstandes Schließen, Handeln ist: so kann er seine wahrgenommenen Analogien nicht anders, als zu Anticipationen der Zukunft, gebrauchen. 4) Diese Anticipationen sind also nichts, als Resultate vergangener Erfahrung; als solche sprechen sie die Regel des Verstandes, wie zu drei gegebenen Gliedern, das vierte Glied des Verhältnisses, also aus: Aus Jenem kann nur Dieses folgen: Also. (Ich ha-

be oben über den Unterschied der quantitativen und qualitativen Verhältnisse gesprochen, worauf ich mich hier berufen will.) — Der Verf. der Metakritik stellt nun diese Grundsätze nochmals in einer Tabelle auf, weicht aber in der vierten Nummer völlig von dem vorhin von ihm aufgestellten Grundsatz ab; er drückt ihn nämlich in der Tafel so aus: Du missest nach dem Maaß der Contiguität, der Dauer (Protensität) und der Energie (Causalität). Lege dies Maas an. —

Einmal Herrn Herdern zugestanden, (was unmöglich jemand zugestehen kann,) daß bei den qualitativen Verhältnissen, aus drei gegebenen Gliedern, das vierte bestimmt gefunden werden kann; so ist doch gar nicht abzusehen, wie daraus der Begriff der Größe und des Messens sich ergiebt. Die vom Verf. aufgestellten drei Arten der Größen, bedürfen gleichfalls einer Rechtfertigung; wir haben im ersten Theil der Prüfung S. 180. dargethan, daß es drei Arten der Größen, extensive, intensive und protensive, giebt; die Contiguität muß für die Anschauungen besonders dargethan werden, welches von Kant Krit. d. r. V. S. 211. geschehen ist; die

Größe der Kraft (Energie), gehört zur intensiven Größe.

Man sieht wohl, Hr. Herder zwingt alles in seine aufgestellten Reihen der Verständigungen (S. Metakritik Erster Theil S. 234), um seinen Philosophemen den Schein eines Systems zu geben; allein die Theile seiner Grundform sind, wie wir oben gezeigt zu haben glauben, willkührlich zusammen gefügt, und wo er sie aufdrückt, will sie nie recht passen. — Von S. 397 an, wendet er sie noch einmal auf den Idealismus an, den er nach ihnen in vier Klassen theilt; in den der Sensualisten, die, wie er sich ausdrückt, alles, was ihnen vorkömmt, für die Sache selbst hält, und die sich gern Realisten nennen möchten; in die der Naturbeschreiber, die durch Trennung des Scharfsinns (richtiger Unterscheidungsvermögens) und Verbindung des Witzes sich eine eigne Welt in Charakteren, Kennzeichen und Formen schaffet; in die die Verstandes und Thatenmänner, welche er folgendergestalt beschreibt: „Eine dritte Klasse vernünftiger Idealisten, bewohnt das Reich der Wirkungen und Kräfte. Naturforscher, die in allen Gestalten die Ver-

wandtschaft und Abkunft der Dinge verfolgen; Philosophen der Geschichte, denen in den Begebenheiten der Welt nur Ursach und Folge vorleuchtet; Menschen, die selbst große Ursachen sind, und nur nach dem umherblicken, worauf oder wodurch, oder wiefern sie wirken mögen; sie leben in einem Ideenreich der Kräfte. Kräfte der Natur und des Verstandes, (denn beide sind unkennbar,) sind ihr Gegenstand und Werkzeug. Diese Verstandes und Thatenmänner, sind zu Einer und derselben Zeit mächtige Idealisten und Realisten, sie wollen, und es wird, oder sie sehen, wie etwas geworden sey, werden könne und werde. Die vierte Klasse der Idealisten, begreift nach Hrn. Herder die Mathematiker, diese legt ein geistiges (?) Maas an alles, erschaffet im eigentlichsten Sinne sich ihre Welt, ihr Maas, ihr Objekt und Werkzeug. Sie verdient den Namen der Idealisten im reinsten Verstande. —

Eine seltsamere Klassifikation der Idealisten wird man wohl schwerlich auffinden, und die aufgezählten Mitglieder werden sich wundern, ihren Namen dort anzutreffen.

Der Verf. der Metakritik kömmt sodann auf dem Berkleyschen Idealismus, den er lieber Immaterialismus genannt haben will, weil dieser, seiner Meinung nach, das Daseyn der todten Materie leugne, da diese Begrifflos keine Begriffe geben könne. Er behauptet sodann, Kant habe Unrecht, wenn er Krit. d. r. V. von Berkley sage, dieser habe den Raum mit allen den Dingen, welchen er als unabtrennliche Bedingung anhängt, für etwas, was an sich selbst unmöglich sey, und darum auch die Dinge im Raume für bloße Einbildung erklärt; Hr. Herder beruft sich auf Berkleys Essay towards a new theory of vision und treatise concerning the principles of human knowledge, aus welchen erhelle, daß Berkley behauptet, die uns zukommenden reellen Ideen, entspringen nicht aus dem Grunde unserer Seele, sind auch nicht willkührlich in unserer Gewalt, sondern werden uns von einem andern Geist, d. i. von Kräften der Natur, die todte Materie dabei ganz vergessen, eingewirkt, eingedrückt, eingepflanzt, oder wie sie uns sonst zukommen mögen, und dadurch räume er die ganze Sinnenwelt völlig ein. — Auch angenommen, Hr. Herder habe Berkleys Sinn richtig aufgefaßt und vorgetra-

gen, so folgt selbst aus dem, was er sagt, daß Kant Recht hat, Berkleys Idealismus schwärmerisch zu nennen, denn die Vorstellung eines Geistes, der in uns die Vorstellungen der Sinnenwelt wirkt, ist doch wohl nicht Erkenntniß, und daß unter dem Geist Berkley nicht die wirkenden Kräfte der Natur verstand, sieht man aus dem vom Hrn. Herder selbst von ihm angeführten Argument, daß die begrifflose (vorstellungslose) Materie keine Begriffe (Vorstellungen) erzeugen könne. Wie Hr. Herder aus der Behauptung: gewisse Vorstellungen werden in uns gewirkt, das Zugestehen der ganzen Sinnenwelt ableiten will, sehe ich nicht ein; Berkley gestehet nicht das Daseyn der Sinnenwelt (der Welt im Raume) zu, sondern er behauptet, daß außer uns (von uns verschieden) ein Geist existire, der als die Ursach gewisser in uns vorhandener Vorstellungen anzusehen sey.

Herr Herder schließt diesen Abschnitt auf eine Art, die ihm warlich wenig Ehre bringt. Er vergleicht Kant mit dem ungebärdigen Peter in Swifts Mährchen mit der Tonne, nennt das System der kritischen Philosophie Letternphantasmus, stellt die Behauptungen Kants mit den

Schwedenborgschen Visionen in eine Klasse, nennt ihn, wegen der Behauptung, daß die allgemeinen Gesetze der Natur in uns liegen, Gott — Vater, und räth ihm still aus dem Wege zu gehen; solche Aeußerungen sind doch wohl schwerlich die Wirkungen des Geistes der Wahrheit, Schicklichkeit und Sittlichkeit, sondern Eingebungen eines bösen Geistes, den zu charakterisiren ich unterlasse, um auch selbst den Schein, Herrn Herdern hierin ähnlich zu seyn, zu vermeiden.

Vom Dinge an sich,

neben und hinter aller Erscheinung.

Nebst einem Anhange von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe.

Kant trägt zu Anfange dieses Abschnitts, mit dem er den ersten Theil der transscendentalen Logik, die transscendentale Analytik, beschließt, die Resultate der bisherigen Untersuchungen gedrängt vor; er zeigt, daß der Verstand für sich selbst keine Erkenntnisse erzeugen könne, sondern daß ihm zu diesem Behuf durch die Sinnlichkeit Anschauungen gegeben werden müssen, aus welchen er durch die Verbindung in eine objektive Einheit des Selbstbewußtseyns Erkennt-

nisse hervorbringt; daß die in dem Verstande gegründeten Categorien an und für sich freilich auf jedes gegebene Mannigfaltige der Gegenstände überhaupt bezogen werden können, daß sie aber, da wir keine andere, als sinnliche, Anschauungen haben, nur von empirischen Gebrauch seyn können, und also durch sie nur mundus sensibilis (Sinnenwelt, Welt der Erscheinungen, mundus phenomenon) erkannt wird. Die Vorstellung einer Erscheinung gesteht aber die Vorstellung eines Dinges an sich zu, welches den Erscheinungen zum Grunde liegt; dieses Ding an sich, da es nicht sinnlich angeschaut werden kann, wird durch den Verstand gedacht, und daher erhält es den Namen eines Verstandeswesens, Noumenons.

Den Ausdruck, Noumenon, kann man in einer doppelten Bedeutung nehmen; einmal negativ, in so fern man darunter den Gegenstand versteht, welcher durch eine sinnliche Anschauung nicht gegeben werden kann; und zweitens positiv, in so fern man damit den Gegenstand einer nichtsinnlichen Anschauung bezeichnet. Im erstern Verstande ist er ein bloßer Grenzbegriff, der da verhüten soll, daß wir unsere Anschauungen nicht für Vorstellungen der

Dinge an sich halten, und von Raum und Zeit einen unrichtigen Gebrauch machen, übrigens wird hierbei die Regel eingeschärft, die gar keine Ausnahme leidet, daß wir von diesen Noumenon gar nichts bestimmtes wissen, noch wissen können. Noumena, als Gegenstände einer nicht sinnlichen, intellectuellen Anschauung, sind für uns gar nicht vorstellbar, weil eine solche Anschauung schlechterdings außer unserm Erkenntnißvermögen liegt. Der Begriff des Noumenon ist also blos p r o b l e m a t i s c h, d. h. er enthält keinen Widerspruch, ist aber auch nicht erdichtet, sondern hängt mit der Einschränkung der Sinnlichkeit zusammen, obgleich seine objektive Realität auf keine Weise erkannt werden kann. — Die Eintheilung der Gegenstände in phenomena und noumena, und der Welt in eine Sinnen- und Verstandeswelt, kann daher in p o s i t i v e r Bedeutung gar nicht zugelassen werden, weil man den letztern keinen Gegenstand bestimmen kann, indem wir sie weder anschauen, noch durch die Categorien denken können, denn das letztere würde ein gegebenes Mannigfaltiges erfordern. — Unser Verstand bekömmt auf diese Weise eine negative Erweiterung, d. i. er wird nicht durch die Sinnlichkeit eingeschränkt, sondern

dern schränkt diese vielmehr ein, dadurch, daß er Dinge an sich selbst, (nicht als Erscheinungen betrachtet,) Noumena nennt; aber er setzt sich auch sofort selbst Grenzen, sie durch keine Categorien zu erkennen, mithin sie nur unter dem Namen eines unbekannten Etwas zu denken.

Da das so eben Gesagte nichts anders als die unmittelbaren Folgesätze der vorhergegangenen Untersuchungen der Krit. d. r. V. sind, die Hr. Herder (mit welchen Gründen, hoffe ich gezeigt zu haben,) für chimärisch und falsch erklärt, so kann man leicht denken, daß er diese Folgesätze auch nicht zugestehen kann. Er führt aber keine neuen Gründe an, sondern citirt blos einzelne Stellen aus dem Abschnitt der Kritik, wo dieser Gegenstand abgehandelt wird, leugnet die Wahrheit des von Kant Behaupteten energisch durch einen Machtspruch, und erklärt zuletzt die Sätze der Kritik für τερετισματα, Cicadengezwitscher. Er will, daß man die Dinge der Welt als Worte eines großen Buchs ansehen solle, in welchen wir den Sinn des unbekannten Urhebers lesen; „kein Knabe, sagt er, wird einen Buchstaben nach dem andern hinwegthun, und sodann fragen: wie das den

Buchstaben entnommene Wort heiße? Kein Knabe wird aber auch so bald er den Sinn des Worts erfaßt hat, diesen Sinn außer und hinter dem Wort, sondern in ihm suchen, und mittelst seiner sich zueignen." Ein hinkendes Gleichniß! — Es entspringt wohl daher, daß Herr Herder Raum und Zeit für Merkmale der Dinge an sich hält, und die empirischen Anschauungen nicht für Erscheinungen gelten lassen will.

* * *

Kant fügt zu diesem letzten Abschnitt der transscendentalen Analytik einen Anhang hinzu, der den Titel führt: Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe, durch die Verwechselung des empirischen Verstandesgebrauchs mit dem transscendentalen. — Der Ausdruck Amphibolie ist griechischen Ursprungs und bezeichnet Zweideutigkeit, so wie das lateinische Ambiguitas. — Der Verf. der Kritik fängt mit der Erörterung des Begriffs der Ueberlegung (Reflexion), an. Diese hat es, sagt er, nicht mit den Gegenständen selbst zu thun, um geradezu von ihnen Begriffe zu bekommen, sondern ist der Zustand des Gemüths, in welchem wir uns zuerst dazu anschicken, um

die subjektiven Bedingungen ausfindig zu machen, unter denen wir zu Begriffen gelangen können. Sie ist das Bewußtseyn des Verhältnisses gegebener Vorstellungen zu unsern verschiedenen Erkenntnißquellen, durch welches allein ihr Verhältniß untereinander richtig bestimmt werden kann. Hr. Herder wendet dagegen ein: „Indem ich überlege, schicke ich mich nicht zuerst dazu an, um Bedingungen ausfindig zu machen, unter denen ich zu Begriffen gelangen könne; sondern ich habe Begriffe oder Gründe, die ich auf der Waage der Vernunft, um zu einem Schluß zu kommen, hin und her lege. Ueberlegung ist eine Handlung der Seele, nicht ein Zustand. Noch weniger ist sie blos das Bewußtseyn des Verhältnisses gegebener Vorstellungen zu unsern verschiedenen Erkenntnißquellen, dies Bewußtseyn oder die Erforschung solches Verhältnisses, kann zuweilen der Ueberlegung dienen; nicht aber ist sie diese selbst, oder allein, als ob Ueberlegung blos eine Einschachtelung des Begriffs in eine Topik der Seelenkräfte wäre. Die transscendentale Ueberlegung der Kritik ist indeß leider nichts anders, als diese Einordnung der Begriffe in eine Transscendental-Topik."

Kant nennt in der Folge S. 317 der Krit. der reinen Vernunft, die Ueberlegung selbst eine Handlung, wie sie es denn auch wirklich ist, und dies widerstreitet auch dem allgemeinen Ausdruck Zustand des Gemüths nicht, denn dieser ist entweder Handeln oder Leiden. Ich will nicht leugnen, daß der Sinn deutlicher geworden wäre, wenn Kant sich gleich anfänglich des bestimmten Ausdrucks Handlung statt des allgemeinern Zustand bedient hätte, allein Herr Herder hat doch Unrecht, zu behaupten, die Ueberlegung sey kein Zustand, sondern eine Handlung, weil Zustand und Handlung nicht entgegengesetzte, sondern subordinirte Begriffe sind.

Kant will sagen; ehe der Verstand seine Functionen verrichten, aus den besondern Vorstellungen allgemeine bilden kann, welche Functionen, wie wir oben gezeigt haben, sich auf die des Urtheilens zurückführen lassen, müssen zuvörderst die Vorstellungen im Bewußtseyn verglichen, d. h. ihr Verhältniß untereinander zur Einheit des Bewußtseyns bestimmt werden; diese Handlung der Urtheilskraft nennt Kant die logische Reflexion, oder Comparation; und durch sie wird die Form eines jeden Ur-

theils der Quantität, Qualität, Relation und Modalität nach bestimmt; welche Vergleichung nach Begriffen geschieht, die man Vergleichungsbegriffe (conceptus comparationis) nennen könnte, diese sind für die Quantität: Einerleiheit und Verschiedenheit, für die Qualität: Einstimmung und Widerstreit, für die Relation: das Innere und das Aeussere, für die Modalität, das Bestimmbare und die Bestimmung (Materie und Form) *) — Die reine allgemeine Logik, die

---

*) Es ist auffallend, daß zu jedem Titel der logischen Eintheilung der Urtheile, nur zwei Vergleichungsbegriffe gehören, da doch aus Anwendung derselben drei Arten der Urtheile sich ergeben; man wird aber bei näherer Untersuchung bald inne, daß die dritte Art der Urtheile jedesmal auf beide Vergleichungsbegriffe sich stützt. — In den allgemeinen Urtheilen findet Einerleiheit und Verschiedenheit Statt; in dem Urtheil, alle Menschen sind sterblich, sind alle Menschen als Individuen verschieden, in dem aber, was sie zu Menschen macht einerlei; in dem limitirenden Urtheil animus est nonmortalis, ist der Form nach Einstimmung, dem Inhalt nach Widerstreit; in dem disjunctiven Urtheil: Cajus ist entweder gelehrt oder ungelehrt, wird Cajus zu den Merkmalen gelehrt oder ungelehrt im innern Verhältnisse, gelehrt oder ungelehrt aber

von allem Inhalt des Gedachten, und also auch von der Quelle der Vorstellungen abstrahirt, betrachtet alle Vorstellungen blos als Vorstellungen, und in so fern als gleichartig, daher in ihr auch die obigen Vergleichungsbegriffe, oder wie sie auch genannt werden, Reflexionsbegriffe blos aufgestellt werden, und gezeigt wird, was für Urtheile sich nach ihnen ergeben. — Ganz anders aber ist es in der Transscendentalphilosophie; diese spricht von Gegenständen, und wie von diesen, durch Urtheile, Erkenntnisse zu Stande gebracht werden, sie muß also vor Anwendung der Vergleichungsbegriffe noch eine andere Untersuchung vorangehen lassen; da näm-

---

im äußern Verhältnisse gedacht; und endlich im apodiktischen Urtheil, ein Dreieck muß drei Winkel haben, enthält das Bestimmbare schon die Bestimmung in sich, die Form giebt schon die Materie. — Daß nun zwei Vergleichungsbegriffe drei Categorien geben müssen, folgt unmittelbar aus dem Gesagten. — Daß der Vergleichungsbegriffe nur zwei seyn können, ergiebt sich aus der Form der logischen Eintheilungen, die stets zweigliedrig seyn müssen; daß der Verstand erst jeden einzeln Vergleichungsbegriff braucht, und dann beide zusammen verbindet, fließt aus ihm als Vermögen der Synthesis.

lich die Vorstellungen entweder Anschauungen oder Begriffe sind, so wird das Vermögen, durch welches die zu vergleichenden Vorstellungen gegeben werden, (ob es die Sinnlichkeit oder der Verstand sey,) zuvörderst bestimmt werden müssen, und diese Handlung des Gemüths nennt Kant die transscendentale Reflexion, welche nothwendig vorgehen muß, wenn Erkenntnißurtheile zu Stande kommen sollen. Geschieht dies nicht, behandelt man bei der Vergleichung Begriffe wie Anschauungen oder Anschauungen wie Begriffe, so entsteht Amphibolie, wie dies Kant sehr ausführlich Krit. d. r. V. S. 319 u. ff. gezeigt hat.

Die Stelle, die wir einer Vorstellung in Rücksicht auf das Vorstellungsvermögen, wodurch sie gegeben wird, anweisen, heißt ihr transscendentaler Ort, so wie der höhere Begriff, unter welchem sie gehört, der logische Ort genannt wird. Die Beurtheilung dieser Stellen heißt die Topik, die also entweder transscendental oder logisch ist.

Die transscendentale Topik, sagt Kant, enthält nicht mehr, als die angeführten vier Titel aller Vergleichung und Unterscheidung, die

sich dadurch von Categorien unterscheiden, daß durch jene nicht der Gegenstand, nach demjenigen, was seinen Begriff ausmacht, (Größe, Realität ꝛc.,) sondern nur die Vergleichung der Vorstellungen, welche vor dem Begriff von Dingen vorhergeht, in aller ihrer Mannigfaltigkeit dargestellt wird. Hr. Herder fügt dieser Stelle folgende Anmerkung hinzu: „Hiedurch spricht die kritische Philosophie einer ihrer Categorien der zweiten, selbst das Urtheil, durch welche nicht der Gegenstand, nach demjenigen, was seinen Begriff ausmacht, sondern eine Handlung der Seele dargestellt ward, die ich setzte, einschränkte, leugnete, und also nach diesem Ausspruch keine Categorie war." Die Categorien, von denen Hr. Herder spricht, sind wie man leicht einsieht, die der Qualität, Realität, Negation, und Limitation; allein es ist nicht einzusehn, warum dies keine Categorien seyn sollen, denn durch sie wird der Gegenstand wirklich in Rücksicht von Merkmahlen bestimmt, ob sie ihm zukommen oder nicht. Uebrigens sind die Categorien der Qualität eben so gut, wie alle andern, a priori, und beruhen auf der Handlung des Verstandes, Urtheile zu bilden.

Aber, fährt Hr. Herder fort, wenn wir nun alle Vergleichungen der Vorstellungen, welche vor dem Begriff von Dingen vorhergehn, in diesen vierfachigen Kasten geräumt haben, wohin setzen wir den Kasten?" Kein Wort über den unanständigen Ausdruck. Will Hr. Herder damit sagen, wohin gehören die Vergleichungs-Begriffe? so antworten wir ihm, zur reflektirenden Urtheilskraft. Der Verfasser der Metakritik will, wie aus seinem folgendem Vortrage erhellt, daß die Reflektionsbegriffe mit den Categorien zusammen fallen müssen, weil beide dem Verstande angehören und auf seiner Thätigkeit beruhen; allein wenn beide gleich ihre Quelle in dem Verstande selbst in weiterer Bedeutung, als dem Vermögen der mittelbaren Vorstellungen haben, so muß man doch die verschiedenen Operationen dieses Vermögens, weshalb man es in Verstand, in engerer Bedeutung, Urtheilskraft und Vernunft eintheilt, wohl unterscheiden. Die Categorien ergeben sich aus der Funktion des Urtheilens, die Vergleichungsbegriffe aus der Funktion des Reflektirens.

S. 442 sagt Hr. Herder: „Wenn die ganze Topik niemanden, als dem Verstande, zugehört,

so muß sie, recht geordnet, mit den Categorien zusammen fallen, oder diese waren nicht, was sie seyn sollten." (Auf diesen Einwurf haben wir bereits geantwortet.) „Beide Tafeln müssen einander zur Probe dienen." (Ganz richtig, weil die bestimmte logische Form der Urtheile, die logische Reflektion voraussetzt, allein die Tafel der Reflektionsbegriffe und die der Categorien, werden nicht eine und dieselbe seyn). „Den Verstandesbegriffen z. B. von Daseyn, von Fortdauer, Kraft, helfen die Vergleiche von Innen und Außen, Jetzt und Dann, nebst vielen andern (in einer Note werden noch Oben, Unten, Neben, Bei, Durch, Vor, Nach u. s. w. genannt). Sie bezeichnen Zustände und Lagen des Daseyenden, Dauernden (situs und moras). Daß sie nicht a priori, sondern an wirklichen gemeinen Dingen entstanden sind, beweiset ihre Etymologie." Die vom Verfasser genannten Begriffe, bezeichnen Verhältnisse der Erscheinungen im Raum und Zeit; daß an den Erscheinungen die Categorien (obgleich die von ihm aufgestellten, Fortdauer und Kraft keine reinen ursprünglichen Verstandesbegriffe sind,) zuerst erkannt wurden, kann man zugestehen, dies beweißt aber nichts

gegen den Ursprung derselben a priori; und wenn hingegen ferner behauptet wird, die Begriffe Innen, Außen, Jetzt, Dann, Oben, Unten u. s. w. seien a posteriori, und dies beweise ihre Etymologie, so ist dies erstlich nicht richtig, weil sie Bestimmungen im Raum und in der Zeit bezeichnen, welche beide, wie wir im ersten Theil der Prüfung gezeigt haben, a priori sind, zweitens kann Etymologie nichts für den Ursprung des Bezeichneten beweisen, und drittens ist nicht abzusehen, wie er oben, unten, bei u. s. w. ableiten will.)

„Frage ich: Was ist die Sache? so antwortet der Verstand: Dasselbe, oder ein andres." (Da würde der Verstand eine sonderbare Antwort geben. Vielleicht aber will der Verf. sagen, wenn wir die Merkmale der Vorstellungen aufsuchen wollen, so muß man die Vorstellungen untereinander vergleichen; ist dies der Fall, was man bei der Darstellung des Verf. nicht mit Gewisheit behaupten kann, so muß man den Satz freilich zugestehen, allein es folgt daraus nichts gegen die von Kant vorgetragenen Sätze.) „Ward Kraft gesetzt, so entstand Vergleichung verschiedener zusammen-, durch-,

gegeneinander-wirkender Kräfte, mithin nicht nur Einstimmung und Widerstreit, sondern auch durch Beide ein Drittes, Fortwirkung." (Auch hier ist Hr. Herder mir dunkel. Durch das Setzen der Kraft, entsteht zugleich Vergleichung? Soll das vielleicht heißen, bei den wirkenden Kräften in der Sinnenwelt unterscheiden wir, einstimmige und widerstreitende Kräfte? Wenn dem so ist, was soll dadurch gegen Kant bewiesen werden? — Die Fortwirkung ist übrigens kein coordinirtes Glied von Einstimmung und Widerstreit; sondern ist der Begriff der Kraft mit dem Begriff der Dauer verbunden. — Sollte der Verf. der Metakritik aber glauben, die Vergleichungsbegriffe der Einstimmung und des Widerstreits ließen sich nur auf Kräfte anwenden, so irrt er, denn sie gelten auch von den Vorstellungen überhaupt, weshalb sie auch in der reinen allgemeinen Logik abgehandelt werden). „Maaß endlich, konnte nicht anders, als durch Verhältnißbestimmung des Unbestimmten erlangt werden." (Das Maaß muß jederzeit bestimmt seyn, und das Unbestimmte kann nicht gemessen werden).

Diesen seinen Behauptungen zu Folge, entwirft der Verf. nunmehr folgende Tafel von Hülfsbegriffen, oder Coefficienten des Hauptbegriffs, Helfer, denn mit diesen drei Namen belegt er sie:

1.
Seyn
Innen und Außen.
Vor und Nach.
Durch.

2.	3.
Eigenschaften.	Kräfte.
Dasselbe, ein Anders. Art.	Wider, in- und miteinander- fortwirkend.

4.
Maas.
Bestimmung des Unbestimmten.
Fortwährend — bestimmbar.

Vergleicht man damit nun folgende Tafel der Categorien, die er S. 260 aufgestellt hat,

1. Categorie des Seyns.
Seyn, Daseyn, Fortdauer, Kraft.

2. Categorie der Qualität.

Dasselbe, (ein Andres,) Geschlechter, Gattungen, Art.

3. Categorie der Kräfte.

Bestehend, entgegenwirkend, mitwirkend, erwirkend.

4. Categorie des Maaßes.

Punkt, Moment. Unermessener Raum, unermessene Zeit, unermessene Kraft.

so sieht man, daß die Categorien der Qualität, und die Hülfsbegriffe der Eigenschaften, völlig dieselben sind, daher kömmt auch wohl die seltsame Erklärung S. 443: Frage ich: Was ist die Sache? so antwortet der Verstand: Dasselbe, ein anderes. — Und durch solche Gründe glaubt Hr. Herder im Ernst die von Kant aufgestellte Amphibolie der Reflexionsbegriffe, die er akritisch, und die transscendentale Topik, die er Utopik nennt, vernichtet zu haben!

Nun stellt er folgende Sätze, als unwiderleglich auf:

1. „Kein Ding lernen wir außer aller Relation kennen, ohne Verhältnisse ist nichts denkbar. Denke dir ein Etwas,

(Ichts), sogleich stehet ihm das Nichts entgegen. Ein Wo? das Außen und Innen, das Ueber und Unter, Zwischen und Neben, Vor und Hinter u. s. w. ist von ihm unzertrennbar. Keine Dauer ist ohne Vor, Jetzt und Nach, keine Handlung ohne Anfang, Mittel, Ende; so wie keine Ursache ohne Wirkung, kein Maas ohne + — größer und kleiner." (Die Gegenstände, von welchen wir Erkenntnisse haben sollen, müssen uns in der Anschauung gegeben werden, und daher kömmt es einerseits, daß wir sie nur erkennen, wie sie uns in Relation auf unsere Sinnlichkeit (in Raum und Zeit) erscheinen, andererseits, daß sie verbunden durch Raum und Zeit untereinander in Verhältniß stehen; dadurch giebt es Verhältnisse im Raum, das Neben, Unter, Ueber, Zwischen u. s. w., und in der Zeit, vor, nach, zugleich u. s. w. Ferner haben wir oben dargethan, daß wegen der transscendentalen Einheit des Selbstbewußtseyns, die Categorien der Relation durch die vermittelnden Schemata gleichfalls auf die empirischen Wahrnehmungen angewandt werden müssen, wodurch Erfahrungserkenntniß zu Stande gebracht wird, dadurch die Verhältnisse zwischen Substanz und Accidenz, Ursach und Wirkung und Wechselwir-

kung. Dies ist der Beweis des vom Hrn. Herder ohne allen Beweis aufgestellten Satzes; übrigens thut er Unrecht, wenn er den Begriff des Etwas für einen Verhältnißbegriff hält, weil ihm das Nichts, als logische Negation, gegenüber steht.)

2. **Diese Verhältnisse können nicht von einander gerissen werden, sondern sind dem Verstande Eins.** Wer sich ein Vor ohne Nach, ein prius ohne posterius, Materie ohne Form, Form ohne Materie, ein Innen ohne Außen, ein Außen ohne Innen u. s. w. denken kann, hat Lust mit Worten zu spielen. Ein sehr übler Gebrauch des Worts **Reflexionsbegriffe**, wenn ein Verhältniß aus dem andern, wie ein Widerschein reflektiren soll, da durchaus Eins ohne das Andre nicht Statt fand. (Daß zu jedem Verhältniß zwei Vorstellungen gehören, und daß aus dem Verhältniß sich zwei Begriffe ergeben, der eine nämlich, wenn man die erste mit der zweiten, und sodann, wenn man die zweite mit der ersten vergleicht; ist keinem Zweifel unterworfen. Zur Entschuldigung des Ausdrucks Reflektionsbegrif ließe sich vielleicht manches sagen, allein

da

da es nicht zur Sache gehört, so übergehe ich es. Doch muß ich erinnern, daß Reflexionsbegriffe und Verhältnißbegriffe nicht einerlei sind).

3. Verstandesart ists, diese Verhältnisse untrennbar zu verknüpfen; nur durch diese Verknüpfung erweiset er sich als Verstand. (Unstreitig verknüpft der Verstand auch das Mannigfaltige der Verhältnisse in eine objektive Einheit, und dies ist seine eigentliche Funktion; allein wird sich das ihm durch ein anderes Vorstellungsvermögen (die Sinnlichkeit) gegebene Mannigfaltige auch immer verknüpfen lassen? Das ist die Frage, die aber Hr. Herder, wie man aus dem Folgenden sieht, nicht beantwortet). „Eben daß er sich als das energische Eins fühlet, daß ein Etwas dem Nichts entreißt, (welche Sprache!) das im Wo und Wann, das Vor, Neben, Nach; in Ursach und Wirkung, das In-, Mit-, Durcheinander; im Maas das + –; in Theilen das Ganze, das Ganze in Theilen zusammengefaßt, und als Eins denket, nur dadurch empfängt und äußert er Sinn seines Gegenstandes. Nicht willkührliche Synthesis ist dies, sondern συμπλοκη lebendige Verknüpfung.“

(Die Verknüpfungen des Verstandes zur objektiven Einheit, wodurch die Anschauungen zu Erkenntnissen erhoben werden, oder wie der Verf. es nennt, Sinn erhalten, können freilich nicht willkührlich seyn, denn sonst würden sie keine Allgemeingültigkeit erhalten, sondern sie beruhen auf der eigenthümlichen Beschaffenheit des Verstandes, die von uns weiter nicht erklärt werden, und von der auch kein Grund weiter angegeben werden kann. Ob Hr. Herder dies, oder etwas anders durch die lebendige Verknüpfung bezeichnen will, weiß ich nicht). „Form ohne Materie, Materie ohne Form denken, sogenannte Reflexionsbegriffe, wie todte Waare, aus Kasten in Kasten räumen, heißt den anerkennenden Verstand vernichten. Die innigste Wechselwirkung und Reciprocation dieser Begriffe macht eben ihr Wesen.

(Ich halte es für unnütz, hierüber etwas hinzuzufügen, da jeder unbefangene Leser nach dem was bisher über diesen Gegenstand gesagt worden, in den Stand gesetzt ist, den Werth der Beschuldigung zu würdigen).

4. „Alle diese Verhältnisse sind an wirklichen Gegenständen vom mensch-

lichen Verstande, wie wir ihn haben, anerkannt worden, dies zeigt unwiderleglich der Bau der menschlichen Sprache." (Daß der Verstand gewisse Verhältnißbegriffe auf sinnliche Gegenstände anwendet, da diese Begriffe doch nicht empirischen Ursprungs sind, wie dies z. B. bei den Begriffen Ursach und Wirkung der Fall ist, ist gewiß, allein die Frage quo jure? interessirt den Philosophen, und er darf die Beantwortung nicht von der Hand weisen. Wenn Hr. Herder aber glaubt, daß der Sprachgebrauch diese Rechtmäßigkeit des Gebrauchs darthue, so irrt er, denn die Sprache kann höchstens die Verknüpfung der Vorstellungen, aber nicht die Rechtmäßigkeit dieser Verknüpfung darthun). „Bei den meisten Verhältnißwörtern ists ihrem Ursprunge nach gezeigt werden. Eben dieser Bau menschlicher Sprache von ihrem Grunde aus, vernichtet Grundaus das Spielwerk eines Gegenstandlosen Verstandes a priori. (Ich habe mich über den Ausdruck a priori, den Hr. Herder nie richtig versteht, schon im ersten Theil dieser Prüfung hinreichend erklärt, worauf ich mich hier berufe). „Wann Monbodde sagt, daß jede Art von Verhältniß eine reine Verstandesidee sey, die nie

durch Sinne erfaßt werden kann, so hat er Recht und Unrecht; eine reine Verstandesidee ist sie, nicht anders aber als an Gegenständen erweckt, erfaßt, gebildet." (Unstreitig haben die objektiven Verhältnißbegriffe ihren Ursprung a priori, setzen aber, so wie alle Vorstellungen a priori ein durch die Sinne gegebenes Mannigfaltige voraus, daß durch sie als Formen zur Einheit verbunden wird).

5. „Auf dieser wesentlichen Verknüpfung der Verhältnisse, beruhet alle Gewisheit der Grundsätze und Aussprüche des menschlichen Verstandes." (Soll dieser Satz sagen: die Grundsätze unsers Erkennens, beruhen auf den nothwendigen Verhältnissen der Vorstellungen, zur Einheit des Selbstbewußtseyns, so ist er unstreitig wahr; allein aus dem, was Hr. Herder hinzufügt, sieht man, daß er ihn in einem ganz andern Sinn genommen). „Wem Sein und Nichtsein, (Ichts und Nichts,) wem Dasselbe und ein Andres gleichgeltend sind, für den giebts keinen Grundsatz des Widerspruchs und der Identität, er schwebt in einem öden Traume. So wem die Verhältnißbegriffe das Vor und Nach, das

Innen und Außen dergestalt trennbar sind, daß er Einen Begriff ohne den andern zu denken vermag, für den giebts keine Regel des anerkennenden Verstandes." (Wer widersprechende Begriffe für identisch hält und Verhältnißbegriffe außer allem Verhältniß denken will, der hat gar keinen Verstand, und ihm fehlt also die conditio sine qua non alles Denkens überhaupt, folglich sind für ihn auch keine Grundsätze möglich. Hat Hr. Herder weiter nichts als dies sagen wollen, so hat er freilich etwas sehr wahres aber auch sehr unfruchtbares vorgetragen. Will er hingegen sagen, daß aus diesem Unterschiede des Identischen und Widersprechenden, der Einerleiheit und Verschiedenheit, u. s. w. als dem obersten Grunde die synthetischen Grundsätze des Erkennens sich ableiten lassen, so wären wir begierig diesen objektiven Beweis, oder auch nur die Deduction zu sehen. Das was er noch hinzufügt, kann unmöglich für eins von beiden gehalten werden). „Kein Begriff der Categorien konnte ohne diese lebendige Verknüpfung dieser unzerreißbaren Verhältnisse constituirt werden, deren Eins das andere setzt oder aufhebt, einschränkt oder erweitert, dergestalt, daß nur im lebendigen Punkt dieser Verknü-

pfung der Verstand seine Energie äußert. Die getroffene Coincidenz des beiderseitigen, oft einander Entgegengesetzten ist der Punkt seiner Wirkung." (Ist mir völlig unverständlich.)

6. „Wie alle wesentliche Verstandesverhältnisse, so auch Ursach und Wirkung: denn sie sind das wesentlichste Verhältniß. So wenig ich Vor und Nach, Innen und Außen trennen mag, so und noch weniger Ursach und Wirkung" (Da bei einem jeden Verhältniß, dadurch, daß man A ein Prädikat in Relation auf B beilegt, auch wiederum B ein Prädikat in Relation auf A beigelegt werden muß, so wird dies freilich auch von dem Begriff der Ursach und Wirkung gelten; wird A als die Ursach von B gedacht, so muß umgekehrt B als die Wirkung von A gedacht werden; die Frage ist aber nicht, wenn man eine Ursach setzt, muß man nicht auch die Wirkung setzen, und umgekehrt, setzt man nicht durch die Wirkung auch die Ursach; das sind analytische Sätze, an deren Wahrheit niemand zweifelt; sondern die Frage ist: mit welchem Rechte macht der Verstand von dem Begriff der Ursach, dessen Grund in ihm sich findet, bei empirischen,

durch die Sinne gegebenen Vorstellungen, Gebrauch?) „Jene (die Ursach) kann es nur in der Möglichkeit seyn (ἐν δυνάμει), wird sie wirklich (ἐν ἐνεργείᾳ), so ists eben diese Energie, die mein gleichmäßig energischer Verstand anerkannt und sich aneignet.“ (Woran erkennt denn der Verstand, daß die Ursach wirklich wird, d. h. daß dem Begriff Ursach, ein Gegenstand correspondirt? Das ist eben die Frage. Was Hrn. Herder der energische Verstand dazu helfen soll, weiß ich nicht. Soll es etwa heißen: wenn eine wirkliche Ursach vorhanden ist, so wird durch sie mein Verstand in Thätigkeit gesetzt, äußert Kraft, und ist also selbst als Ursach zu betrachten, so setzt alles dies doch schon immer die Rechtmäßigkeit des Gebrauchs des Begriffs Ursach voraus.) „Schwebt das Band zwischen beiden ihm dunkel vor, so a h n e t er nur; er e r k e n n e t, so bald er die Verknüpfung lebendig erfaßt, und seiner innern Art gemäß findet.“ (Das soll vielleicht heißen, bei gewissen Erscheinungen vermuthen wir blos, daß sie im Verhältnisse der Ursach und Wirkung stehen, bei andern hingegen erkennen wir dies; allein dadurch wird der Gebrauch des Begriffs der Ur=

sach und Wirkung immer noch nicht gerechtfertigt.)

In einer Note unter dem Text, vertheidigt Hr. Herder den Ausdruck Ahnen, den Kant in seiner Anthropologie S. 100 Anmerkung, nicht gelten lassen will; dieser meint nämlich, daß ahnen kein deutsches Wort sey, daß wir durch durch den bloßen Casus die doppelte Bedeutung von ahnden unterscheiden; es ahndet mir heiße, es schwebt etwas meiner Erinnerung dunkel vor, etwas ahnden bedeute, jemandes That ihm im Bösen gedenken, sie bestrafen, so daß also die Grundbedeutung von ahnden gedenken sei. — Hr. Herder nimmt zwei Stammwörter, ahnen und ahnden an. Ahnen, behauptet er, hieße anfangen, anheben, ein Geschlecht anfangen, gebähren, daher Ahnen, Vorfahren, Ahnherr, Ahnfrau, ähnlich ist, in dem ich das Bild der Abkunft, der Ahnen wieder finde; so ahne ich in der Wirkung die Ursach, in der Ursach die Wirkung u. s. w. Ganz anders sey es mit dem Worte Ahnden, d. i. rächen, strafen. — Obgleich dieser Streit hier nicht eigentlich hergehört, so kann man doch sagen, daß zu vermuthen ist, daß das unpersönliche Zeitwort ahn-

den, oder wie Hr. Herder will, ahnen, und das persönliche Zeitwort ahnden einerlei Grundbedeutung haben, und das würde wohl, wie Kant meint, der Begriff gedenken seyn. Es ahndet mir, würde heißen, es dünkt mir, ähnlich, wobei ich an etwas gedenke, was den Gedanken an etwas anders hervorruft; Ahnen, deren man in der Familie (als Stammväter) gedenkt; etwas ahnden, ist darnach von Kant gleichfalls erklärt, wie wir oben gesagt haben. Allein wie dem auch seyn mag, so hat dies auf das kritische System keinen Einfluß.

7. „Eine Philosophie die dieser Verhältnisse nothwendige Verknüpfung trennet, hebt alle Philosophie, ja das Wesen unsers Verstandes selbst auf.“ (Völlig zugestanden. Allein die Folgerungen die Hr. Herder hieraus zieht, folgen nicht wirklich.) „Sein (des Verstandes) Werk ist Anerkennen, wozu ein Inneres und Aeußeres gehört, sogar daß, wenn er über sich selbst denkt, er sich zum Objekt machen muß. (Ist denn das Innere und das Vorstellende, und das Aeußere und das Vorgestellte einerlei?)“ Räume ich dies Außer mir weg, also daß das Universum

nur ein Wiederschein meines Innern werde, so bin ich nicht weiter, als wenn ich mein Inneres für einen Widerschein des Universums erklärte. Dort wie hier, phantasire ich zwar, und mag manches ausphantasiren; ich verstehe und erkenne aber nicht, sondern dichte, mich däucht." (Der Idealist wird Herrn Herder antworten, freilich kann man, wenn man etwas Inneres denkt (es logisch setzt), auch das Aeußere (Nicht-innere) denken, allein daraus folgt keineswegs, daß auch äußere (von meinem Ich verschiedene) Gegenstände, die meinen Vorstellungen correspondiren vorhanden sind; denken und sein sind ja nicht einerlei. Das Folgende verstehe ich nicht). Die Asymptote kann der Parabel (soll wohl heißen Hyperbel,) eine Parallellinie der andern ewig neben anlaufen, ohne daß sie einander erreichen; durchschneidet aber die Linien, schafft einen lebendigen Punkt der Coincidenz, sogleich entspringen Reflexionsbegriffe, aus und einspringende Winkel. Nach ewigen Gesetzen sind sie da, einander bestimmend, wechselsweise in einander wirkend." (S. 470 Metakritik Erster Theil, wünscht Hr. Herder zu wissen, was Kästner zu den in der Kritik vorkommenden mathematischen Behauptungen (die Hr. Herder Unbe-

griffe nennt,) sagen möchte; ich möchte wohl wissen, was Kästner zu den von Hrn. Herder vorgetragenen mathematischen Sätzen sagen möchte, z. B. S. 322 die Mathematik sehe nicht auf die Ausdehnung, und betrachte diese nicht beim Zirkel, weil sie ihn er mag groß oder klein seyn, in 360 Grade theile, und auch die so eben von uns vorgetragene Stelle von der Asymptote bei der Parabel und den lebendigen Punkt der Coincidenz bei den geschnittenen Parallellinien).

Herr Herder frägt sodann, ob es nach diesen Gesetzen noch lohne, die kritische Topik durchzugehen, und antwortet energisch: Es lohnet; allein nach solchen Sätzen, die er aufgestellt hat, lohnte es wahrlich nicht; das mußte nur Misverstehen geben. — Wir wollen aber doch ohne die Frage, ob es lohnet, die Untersuchungen des Verfassers weiter prüfen, obgleich der Leser zum voraus sehen kann, daß auch hier Hr. Herder den Streitpunkt nicht gehörig aufgefaßt haben wird.

Der Verfasser wirft die Frage auf, ob zwischen den Begriffen des Verstandes und der Einbildungskraft eine Grenzbestimmung möglich sey? und verneint sie. Er beruft sich auf zwei

Canones: Nichts ist im Verstande, was nicht im Sinn war, und bei Menschen giebt es keinen sinnlichen Begriff, an welchem nicht der Verstand Theil hatte und ihn formte. Die Sinne gewähren ein reiches Material, aus welches der Verstand den Begriff bilde; zwischen beide bilde die Einbildungskraft einen Typus, der weder Empfindung noch Begriff allein, sondern ein Abdruck beider sey. Die Grenzlinie zwischen diesen drei Vermögen, sey also nicht mit Worten zu ziehen, als ob gewisse Worte, Materie, Form, Dasselbe, ein Anderes, von Innen, von Außen, Einem derselben ausschließend zukämen, und wie in ein Fachwerk dahinein topisirt werden können. Jedes dieser drei Vermögen habe seine Materie und Form, Innen und Außen. Die sicherste Gewährleistung für diese Behauptung gebe die Sprache, in welcher durchaus s i n n l i c h e W o r t e die feinsten Begriffe des Verstandes bezeichnen. Nur nach innern Gesetzen können die Regionen des Verstandes, der Sinne und der Einbildungskraft unterschieden werden; diese Gesetze seyen: der Sinn unterscheidet s i n n l i c h; die Einbildungskraft nach den Medien ihrer Hauptsinne, Gesicht und Gehör, und habe für Vorstellungen

im Raum zufolge des erstern Contiguität, für die Ereignisse in der Zeitfolge zufolge des letztern Association zum Gesetz, welche beide Gesetze sich indeß auf Eins zurückführen lassen. Der Verstand verbindet und trennt nach dem Gesetz des Grundes und der Folge, der Ursach und Wirkung, erkennt dadurch Zusammenhang der Dinge und benennt darnach Materie und Form, Dasselbe und Ein Andres, Streit und Harmonie, Innen und Außen, und bestimme die Unterschiede anders, als sie in jenen Regionen bestimmt werden konnten. Vernunft endlich legt ihr Maaß an alle und spricht zum Innen und Außen, zum Vor und Nach nichts anders, als Gleich, Mehr, Minder. Darnach liefert er nun folgende Topik:

1. Sinnen-Empfängnisse. Jeder Sinn eignet sich aus dem Gegebenen das Eigne seiner Art an (lex sensationis).

2. Phantasieen. Sie sind neben, mit und nacheinander nach Gesetzen der Contiguität und Association, in Raum und Zeit nach Maaß des Eindrucks (lex imaginationis).

3. Verstandesbegriffe. Sie heben sich über Raum und Zeit nach dem Gesetz des Grun-

des und der Folge, der Ursach und Wirkung. Dadurch schaffen sie sich selbst Zusammenhang der Dinge aus innerem Grunde (lex intellectus).

4. Vernunftideen, deren Gesetz Hr. Herder im zweiten Theil der Metakritik aufstellt.

Ich habe um den Leser die Uebersicht des Ganzen zu erleichtern, Herrn Herders Meinung zusammengedrängt, aber so viel es sich thun ließ, mit seinen eigenen Worten vorgetragen. Nun zur Prüfung seiner Behauptungen.

Der Satz: Nichts ist im Verstande, was nicht im Sinn war, ist nicht richtig. Wir würden freilich keine Begriffe haben, wenn uns nicht durch den Sinn Mannigfaltiges der Anschauungen geliefert würde, woraus der Verstand Begriffe bilden kann; allein daraus folgt gar nicht, daß den Begriffen nicht Merkmale zukommen können, die von dem Verstande, der sie hervorbringt, herrühren, und die man von ihnen abgesondert, vorstellen kann; die kritische Philosophie hat gezeigt, daß es solche Begriffe giebt, die ihren Grund nicht in den Vorstellungen der Sinne, sondern im Verstande selber haben; die durch Anschauungen zwar erweckt, aber nicht erzeugt werden. — Der zweite Satz: daß alle

sinnlichen (empirischen) Begriffe durch den Verstand gebildet werden müssen, ist außer Zweifel. — Was nun die Vorstellungen der Einbildungskraft betrifft, so sind diese mit den Vorstellungen des Sinns, als unmittelbare Vorstellungen (Anschauungen) völlig gleichartig, und die Einbildungskraft muß ihren Stoff aus den Vorstellungen des Sinns entlehnen, nur die Zusammensetzung gehört ihr an. — Sie ist eigentlich das Vermögen der Anschauungen, wozu ihr durch die Sinne der Stoff gegeben wird; denn da jede Anschauung aus Theilen bestehen muß, sie aber als Anschauung durch Raum oder Zeit als ein Ganzes dargestellt wird, so ist es nothwendig, daß die Einbildungskraft bei dem letzten Theile der durch den Sinn gegebenen Anschauung, die vorhergehenden im Bewußtseyn zurückrufe und dadurch zusammenfügt. —

Die Grenze zwischen den drei Vermögen, soll nicht durch leere Worte gezogen werden; sondern Kant zeigt, zwischen den Vorstellungen der Sinnlichkeit (Anschauungen), wozu Sinn und Einbildungskraft beitragen, und den Vorstellungen des Verstandes (Begriffe), sey ein specifischer Unterschied, nicht wie Leibnitz wollte, ein Unterschied des Grades des Bewußtseyns.

Daß wir durch sinnliche Zeichen die feinsten Begriffe des Verstandes bezeichnen, beweißt ja nicht, daß Vorstellungen der Sinne und Begriffe des Verstandes gleichartig sind; wer wird denn vom Zeichen auf das Bezeichnete schließen.

Zugegeben, daß jedes Vorstellungsvermögen auf eine ihm eigenthümliche Art (nach eigenthümlichen Gesetzen), Vorstellungen erzeugt, so ergiebt sich eben daraus, was Kant behauptet, daß die Reflexionsbegriffe für die Vorstellungen, die durch die Sinnlichkeit (Sinn und Einbildungskraft) gegeben worden, ganz andere Resultate geben müssen, als für die Begriffe, die das Product des Verstandes sind. Die Gesetze, die Hr. Herder für die verschiedenen Vorstellungsvermögen angegeben hat, sind übrigens nicht richtig. — Das Gesetz der Continuität findet sowohl für Raum als für Zeit Statt, und entspringt aus dem Begriff der extensiven Größe, wovon wir oben gesprochen haben. Der Verstand giebt den Grund zu mehreren Gesetzen, als dem der Ursach und Wirkung, und dies Gesetz muß man mit dem des zureichenden Grundes nicht für einerlei halten; und endlich hat Hr. Herder Unrecht, wenn er die Vernunft als

als das Vermögen zu begreifen, d. h. aus Gründen zu erkennen, für das Vermögen zu messen ausgiebt.

Herr Herder schließt diesen Abschnitt mit einer Vertheidigung des Leibnitzischen Systems gegen die Behauptung Kants, daß dieser sonst sehr schätzenswerthe Kopf dadurch eine Verwirrung der Reflexionsbegriffe hervorgebracht, daß er Anschauungen und Begriffe, nicht als specifisch, sondern nur dem Grade des Bewußtseyns nach verschiedene Vorstellungen sich gedacht habe; wodurch sein principium indiscernibilium, die Monadologie u. s. w. entstanden sey. Allein was er zur Vertheidigung Leibnitzens anführt, ist nicht eine Widerlegung der Kantischen Gründe, sondern die energische (aber sehr inhuman dargestellte) Behauptung, Leibnitz habe sehr gut topisirt, ob er gleich die Blätter der Transscendental-Utopik nicht gelesen habe. — Daß Leibnitz die Vorstellungen der Sinnlichkeit und des Verstandes für gleichartig hält, wovon die erstern blos verworren, die letztern deutlich sind, welches Herr Herder selbst S. 469 durch die Frage, was sind sie anders? zugesteht, giebt den Behauptungen Kants vollkommen

Recht. — Es lohnt nicht, sich auf die Machtsprüche des Hrn. Herder, oder auf seine energischen Schimpfwörter von Windmühlen, Utopien, Schemen, Phantasmen u. s. w., einzulassen. Zur Antwort auf mundus intelligibilis und sensibilis, verweise ich auf Kants Krit. der reinen Vernunft, S. 312 u. folg., und als ein Muster zu Erklären zeichne ich S. 475 der Metakritik Erster Theil aus, so wie als Probe energischen, aber leeren Witzes, die Darstellung der kritischen Philosophie als Nichts. Es möchte nicht schwer werden, Hrn. Herders Metakritik auf eine ähnliche Art darzustellen, aber ich halte dies unter der Würde eines denkenden Mannes.

Prüfung
des zweiten Theils
der
Herderschen Metakritik
den er genannt hat
Vernunft und Sprache.

Metakritik der transscendentalen Dialektik.

Kant theilt die transscendentale Logik in zwei Theile, in die Analytik und Dialektik; jene beschäftigt sich mit Auflösung der Funktion des Verstandes, um die in ihm gegründeten Begriffe und die auf denselben beruhenden Gesetze, zum Behuf der Erkenntniß aufzusuchen; diese

wird einen Schein aufdecken, der von gewissen Maximen des Verstandes entstehen könne, wenn durch eine vorhergegangene Kritik der Erkenntnißvermögen, die Grenzlinien des Gebrauchs dieser Maximen nicht zuvorbestimmt worden sind. Wenn gleich dieser Zweck nur negativ ist, so ist er doch, wie sich in der Folge ergeben wird, von großer Wichtigkeit.

In der Einleitung zur transscendentalen Dialektik bestimmt Kant zuvörderst die Quellen des Irrthums; er zeigt Wahrheit und Irrthum ist nicht in den Gegenständen so fern sie angeschaut werden, sondern so fern über sie geurtheilt wird. Da keine Kraft der Natur von selbst von ihren eigenen Gesetzen abweichen kann, so liegt der Grund des Irrthums in dem unbemerkten Einfluß eines Erkenntnißvermögens auf das andere, z. B. der Sinnlichkeit auf den Verstand. Den Grund des Irrthums, das was uns zum Irrthum verleitet, nennen wir Schein. Er theilt den Schein sodann in den empirischen, logischen und transscendentalen. Der Schein heißt empirisch, der durch die Einbildungskraft beim empirischen Gebrauch richtiger Verstandesregeln veranlaßt wird; logisch, der in

der bloßen Nachahmung der Vernunftform besteht, (der Schein der Trugschlüsse,) und aus einem Mangel der Achtsamkeit auf die logische Regel entspringt. Der transscendentale Schein besteht in Grundsätzen, die die in der transscendentalen Logik bestimmte Grenze unserer Erkenntniß aufheben, und uns die Grenze der Erfahrung zu überschreiten gebietet. Es wird sich zeigen, daß dieser Schein aus dem Misverstehen der in der Vernunft liegenden Begriffe entspringt. —

Aller Schein ist entweder Betrug oder Illusion, im ersten Fall verschwindet er, so bald man ihn aufgedeckt hat, im zweiten bleibt er demungeachtet; es giebt z. B. Sinnenbetrug und Sinnenillusion. Der logische Schein ist blos Betrug, und der transscendentale, wie wir in der Folge zeigen werden, unvermeidliche Illusion. Die Quelle des transscendentalen Scheins ist die reine Vernunft, d. h. die Vernunft in so fern in ihr Begriffe a priori gegründet sind. Ein Satz der in der Folge erst deutlich werden kann. — Die transscendentale Dialektik zweckt also darauf ab, den transscendentalen Schein aufzudecken, und wenn sie gleich denselben nicht

verschwinden machen kann, doch zu verhindern, daß er auf unser Urtheil über Gegenstände keinen Einfluß habe. So wie wir es freilich nicht hindern können, daß uns die im Kreise schnell herumgedrehte glühende Kohle wie ein glühender Kreis erscheint, wir aber doch durch Aufdeckung des Scheins abgehalten werden zu sagen, das ist keine Kohle, sondern ein glühender Kreis.

Hr. Herder citirt S. 4 folgende Stelle aus Kants Krit. d. r. V. S. 354. „Es giebt eine natürliche und unvermeidliche Dialektik der reinen Vernunft, nicht eine, in die sich etwa ein Stümper durch Mangel an Kenntnissen, selbst verwickelt, oder die irgend ein Sophist, um vernünftige Leute zu verwirren künstlich ersonnen hat, sondern die der menschlichen Vernunft unhintertreiblich anhängt, und selbst nachdem wir ihr Blendwerk aufgedeckt haben, dennoch nicht aufhören wird, ihr vorzugaukeln und sie unabläßig in augenblickliche Verirrungen zustoßen, die jederzeit gehoben zu werden bedürfen," und fügt S. 5 hinzu. Stehts mit der reinen Vernunft also? Wie kommen Grundsätze und Maximen ihres Gebrauchs, die sie unhintertreib-

lich anlocken und verführen, in sie? Jene natürliche unvermeidliche Illusion, die sie nie verläßt und verlassen wird? Und was haben wir uns von einer Dialektik zu versprechen, die indem sie den falschen Schein der Vernunftschlüsse aufdecken und verhüten soll, daß er uns nicht betrüge, selbst eine Gauklerin wird, die nie aufhört, der Vernunft, der sie unhintertreiblich anhängt, vorzugaukeln? Die Zurechtweiserin selbst ist also unser Betrüger." —

Ich gestehe gern zu, daß Kant in der von Hrn. Herder citirten Stelle, auf den Ausdruck nicht die gehörige Sorgfalt verwandt habe; allein der anscheinende Widerspruch in Kants Behauptung läßt sich bald heben, da in die Augen fällt, daß er den Ausdruck Dialektik in doppelter Bedeutung braucht. Die Alten nannten Dialektik die Lehre, Schein zu erregen, Kant braucht den Ausdruck in der Regel für die Lehre den Schein aufzudecken; in der citirten Stelle liegt bei dem Ausdruck natürliche Dialektik die erste Bedeutung, und bei dem Ausdruck transscendentale Dialektik die zweite Bedeutung zum Grunde. Wie hätte Kant auch sagen können, die Lehre den Schein, den die reine Vernunft

erzeugt, aufzudecken, bringt Schein hervor? Sein Sinn ist offenbar der: In der reinen Vernunft liegt ein natürlicher Grund der zu Irrthümern verleitet, (Schein erregt,) und ob man gleich diesen Schein als einen solchen darstellen kann, so wird er doch dadurch nicht vernichtet, sondern er wird immer wieder aufs neue erzeugt, so daß wir stets auf unserer Hut seyn müssen, daß er auf unsere Urtheile über Gegenstände keinen Einfluß erhalte.

Die erste Frage, die sich uns jetzt aufdringt, ist: was ist Vernunft überhaupt, und reine Vernunft insbesondere. —

Von der Vernunft giebt es, so wie vom Verstande einen blos logischen und einen realen Gebrauch; bei dem ersten wird von allem Inhalte der Erkenntnisse abstrahirt und blos auf die Form gesehen; bei diesem ist die Rede von Begriffen und Grundsätzen, die in dem Verstande oder der Vernunft selbst ihren Grund haben, und wo also von Erkenntnissen die Rede ist. Die Vernunft sowohl im logischen als realen Gebrauch, (die logische und transscendentale Vernunft,) ist ein und dasselbe Vermö-

gen, nur in verschiedener Rücksicht betrachtet, und es wird also eine Bestimmung des Begriffs der Vernunft gegeben werden können, der auf diesen doppelten Gebrauch paßt. Die logische Vernunft ist durch das Vermögen mittelbar zu schließen, hinreichend erklärt, und aus dieser Erklärung läßt sich der höhere Begriff der Vernunft, in so fern er beide oben genannte Arten ihres Gebrauchs unter sich begreift, leicht abstrahiren, so bald man ihn auflößt und das aus ihm wegläßt, was den logischen Vernunftgebrauch zu einem solchen macht. Nun wird im Vernunftschluß das Besondere (Cajus ist sterblich), im Allgemeinen (Alle Menschen sind sterblich,) durch Begriffe (Mensch) erkannt. Man kann also die Vernunft durch das Vermögen, das Besondere im Allgemeinen durch Begriffe zu erkennen, erklären. Sie strebt darnach, unsere Begriffe (in der Logik) und unsere Erkenntnisse (im realen Gebrauch) von andern höhern als aus Gründen, abzuleiten; daher wir sie auch das Vermögen zu begreifen, aus objektiven Gründen zu erkennen, nennen. — Kant nennt sie das Vermögen der Prinzipien, eine Erklärung, die einer Erörterung bedarf. Er unterscheidet zwischen comparativen und absoluten

Prinzipien. Die erstern sind Sätze, die als Obersatz eines Vernunftschlusses gebraucht werden können, die andern sind synthetische Sätze, aus Begriffen. Bei den comparativen Prinzipien sieht man nicht auf den Ursprung, sondern auf den Gebrauch; bei den absoluten aber kömmt auch der Ursprung in Betrachtung. So sind die allgemeinen Erfahrungssätze, die auf Induction beruhen (z. B. alle Menschen sind sterblich), die Axiomen der Mathematik, die auf reiner Anschauung beruhen, (z. B. zwischen jeden zwei Punkten kann nur eine grade Linie seyn,) ja selbst die oben aufgestellten Grundsätze des Verstandes, die sich auf die Möglichkeit des transscendentalen Selbstbewußtseyns und Anschauungen a priori stützen, zwar comparative Prinzipien ihres möglichen Gebrauchs halber, aber sie können ihrem Ursprunge nach, nicht für Prinzipien gelten, sie sind keine absoluten Prinzipien. — Ein absolutes Prinzip muß ein synthetisches Urtheil seyn, denn aus einem analytischen Obersatz können keine neuen Erkenntnisse entspringen, so wenig wie ein identisches Urtheil zum Obersatz eines Vernunftschlusses dienen kann. Es muß ferner die Synthesis nicht auf Anschauung, sondern auf Begriffen be-

ruhen. — Nun haben wir oben dargethan, daß die Function der Vernunft darin besteht, das Besondere im Allgemeinen zu erkennen; es wird also für sie das Allgemeine der Erkenntnißgrund des Besondern. Sie kann aber bei dem erhaltenen Erkenntnißgrund nach einem andern Grunde fragen, woraus er wiederum erkannt werden kann (sie kann den Obersatz aus einem neuen Obersatz ableiten wollen; das Allgemeine einem höhern Allgemeinen unterordnen); und sie wird also nur dann ihr Geschäft vollendet haben, vollständig begreifen, wenn sie ein Allgemeines (einen Obersatz) gefunden hat, das nicht wieder von einem höhern abgeleitet werden kann. Die Funktionen der Vernunft führen also auf den Begriff des letzten Grundes, oder da der Grund die Bedingung der Folge ist, auf den Begriff des Unbedingten. Die Regel für den Vernunftgebrauch überhaupt würde daher allgemein so lauten: Suche zu dem gegebenen Bedingten das Unbedingte. Für den logischen Vernunftgebrauch würde diese Regel zum Aufsteigen durch Prosyllogismen bis zu Grundsätzen (die nicht weiter abgeleitet werden können,) führen, und der logische Vernunftgebrauch folglich solche Grundsätze fordern. Für

den realen Vernunftgebrauch würde diese Regel nur dann Gültigkeit haben können, wenn man voraussetzt: daß wenn das Bedingte gegeben sey, so sey auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selbst unbedingt sey, gegeben. Dieser Grundsatz der reinen Vernunft ist ein Prinzip, denn er ist synthetisch, da das Bedingte analytisch sich zwar auf die Bedingung, aber nicht auf das Unbedingte bezieht; ferner beruht die Synthesis im Urtheil nicht auf Anschauung oder auf die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt, wie bei den Grundsätzen des Verstandes, sondern blos auf Begriffen. — Ob dieser Grundsatz objektive Richtigkeit habe, es wirklich unbedingte Gegenstände gebe, oder ob man denselben blos als eine Vorschrift für den Verstand ansehen könne, in Aufsuchung der Gründe unaufhörlich aufzusteigen, ist eine wichtige Frage, die Kant in der transscendentalen Dialektik beantwortet.

Verstand in weiterer Bedeutung, wozu auch Vernunft gehört, ist das Vermögen, das Mannigfaltige der Vorstellungen in eine Einheit des Bewußtseyns zu verbinden. Daß die Vernunft gleichfalls nach Einheit strebe, ist aus dem Vor-

hergehenden klar; sie sucht das Besondere aus der allgemeinen Regel (dem Grunde) abzuleiten; jede Regel aber faßt außer dem gegebenen Besondern noch mehreres anderes Besondere unter sich, daß also alles unter dieser Regel vereinigt ist *). Suche ich zu der allgemeinen Regel wiederum eine andere, aus der sie sich ableiten läßt, so wird diese noch mehr Mannigfaltiges unter sich vereinigen, und dies wird um so mehr wachsen, je höher ich aufsteige **). Man könnte diese Einheit Vernunfteinheit zum Unterschiede von der Verstandeseinheit, dies Wort in engerer Bedeutung genommen, nennen. Die Vernunfteinheit beruht auf Prinzipien, die Verstandeseinheit auf Regeln. Der Verstand bildet aus den Anschauungen Begriffe und Ur-

---

*) Der Satz: Alle Menschen sind sterblich, aus dem ich ableite, Cajus ist sterblich, faßt nicht blos den Cajus, sondern auch den Titus, Livius u. s. w. unter sich.

**) Wenn ich den Satz: Alle Menschen sind sterblich, aus dem, alle Thiere sind sterblich, ableite; so wird das verbundene Mannigfaltige größer, vorher erstreckt sich die Verbindung blos auf die einzelnen Menschen, jetzt auch auf Löwen, Tiger, Schaafe u. s. w.

theile, die Vernunft aus den Urtheilen, Schlüsse; dem Verstande müssen Anschauungen, der Vernunft Urtheile gegeben werden; der Verstand steht in unmittelbarer Verbindung mit den Anschauungen der Sinne, die Vernunft nur vermittelst des Verstandes.

Ich ersuche meine Leser, über diesen Gegenstand die Kritik der reinen Vernunft, S. 349 bis 366 selbst nachzulesen, wo sie eine weitere Auseinandersetzung finden werden, die nach dem was ich jetzt darüber gesagt habe, keine Schwierigkeiten mehr machen kann.

Herr Herder wirft S. 9 gleichfalls die Frage auf, was ist Vernunft? und will sie durch die Etymologie des Worts beantworten. Ich habe schon im ersten Theil dieser Prüfung S. 22 u. folg. mich darüber erklärt, daß man die bloße Worterklärung (Verbalerklärung, die man von der Nominalerklärung noch wohl unterscheiden muß,) nicht für hinlänglich zur Feststellung und Bestimmung des Begriffs halten könne; daß sehr oft bei nichtsinnlichen Gegenständen die Bezeichnung zu der Zeit gegeben wurde, als man noch eine sehr dunkle Vorstellung von dem bezeichneten Gegenstande hatte; daß man also

die Abstammung des Worts zwar zuweilen als einen Leitfaden zur Auflösung des Begriffs der bezeichneten Sache brauchen könne, ihr aber keinen zu hohen Werth beilegen müsse. — Der Ausdruck Vernunft, oder wie die Alten schreiben: Vernumft, kömmt von vernehmen her, so wie perceptio von percipere, und die deutschen Benennungen sind buchstäbliche Uebersetzungen von den Lateinischen. Wenn Hr. Herder meint, die Endung unft bezeichne immer ein Zusammennehmen oder eine Vollendung, so irrt er; Adelung bemerkt sehr richtig, daß von mehreren Zeitwörtern Substantive gebildet wurden, der Endigung unft oder unst ist; z. B. Brunst von brennen, Kunst von können, Ankunft von Ankommen, Zunft oder Sunft vom alten summen (woher die Summe), so von vernehmen, Vernunst oder Vernunft. —

Das Stammwort vernehmen, besteht aus dem ersten Stammwort nehmen und der Sylbe ver, die oft eine Itension andeutet; vernehmen würde also heißen, etwas recht genau nehmen, etwas recht genau, bestimmt, auffassen; darnach wäre Vernunft das Vermögen etwas genau aufzufassen, genau zu erkennen. Wer sieht nicht

bald, daß durch alle diese Sprachableitung wenig oder nichts für die genauere Bestimmung des bezeichneten Begriffs gewonnen wird.

So wird auch wenig oder nichts dadurch gewonnen, daß wir vom Hrn. Herder hören, in der alten Sprache habe man das gerichtliche Vornehmen und Verhör, Vornunft genannt, und unter Unvernunft, habe man die Folter verstanden, wodurch man eine Aussage erpreßte.

Auf eine ähnliche Weise verfährt der Verf. mit den Ausdrücken Ding, Bedingen, und versichert, daß von dem rechten Verhältniß dieser Worte in dem, was man beim Vernunftgebrauch, bedingt, unbedingt nennt, alles abhänge. Wir wollen ihn also über diesen Gegenstand hören. —

„Das Treffende und Eigentliche jedes Vernunftaktus, drückt unsre Sprache redend (kann sie denn anders etwas ausdrücken?) aus. Ding nannte sie die Sache, über welche gerichtet ward. Im allgemeinen, d. i. unbedingten Gesetz konnte dies Ding nicht genannt werden, der Kraft nach aber mußte es darin enthalten seyn, wenn dies Ding d. i. das Faktum

zum darunter gehören sollte. Angewendet auf diesen Fall (das Ding, wovon die Rede war,) ward der Satz bedingt; und eben daß er sich also bedingen, d. i. hierauf so beziehen ließ, als ob er diesen Fall allein ausdrückte, schloß er und ward des Dinges Spruch, Ausspruch. Die Vernunft findet also keinen Skrupel darin, daß sich gegebene Bedingungen eines gewissen Falls auf etwas Unbedingtes erstrecken, oder (richtiger zu reden,) darin erkannt werden mögen; ein so blöder Zweifel hübe nicht nur die Vernunft, sondern jedes Erkenntniß des Verstandes auf. Auch in ihm erkenne ich ein Besonders im Allgemeinen, das Eins in Vielen, ein Bedingtes im Unbedingten. Der gemeine Verstand sieht dies so klar ein, daß er in seinen Vernunftschlüssen den ersten unbedingten Satz sogar verschweiget; er nennet Ding und Folge; das Unbedingte den allgemeinen Satz, thue der Hörende hinzu, er hat ihn in seiner Seele."

Ich habe diese Stelle wörtlich hergesetzt, weil Hr. Herder von ihr so wichtige Aufschlüsse erwartet; allein meine Leser sehen gewiß ein, daß wenn man auch alles das, was der Verf. der

Metakritik über den Ausdruck Ding, und den davon abgeleiteten Bedingungen völlig zugesteht, dies doch nichts über den in der Philosophie eingeführten Sprachgebrauch des Worts Bedingung entscheiden kann. Der Philosoph nennt Bedingung oder Grund, das woraus etwas erkannt wird, so wie das daraus Erkannte das Bedingte oder die Folge. Daß der gemeine Mann nicht darnach frägt, ob die Bedingung wiederum als Bedingtes betrachtet werden kann, und also eine neue Bedingung voraussetzt; daß er nur zu leicht mit seinen Fragen nach Gründen aufhört, ist ein bekannter Erfahrungssatz, der aber durchaus nichts über die Vorstellung des Unbedingten entscheidet. Daß übrigens der formale, logische Gebrauch der Vernunft, durch die Vorstellung des Unbedingten in Prosyllogismen auf Grundsätze, die unmittelbare Gewisheit bei sich führen, hinweiset, wodurch Festigkeit und Wahrheit der Beweise überhaupt erst möglich wird, entscheidet nichts über den Gebrauch des Begriffs des Unbedingten im Felde der Erkenntniß der Gegenstände.

Hr. Herder spricht sodann von zwei Misbräuchen, wovon der erste darin besteht, daß

man dem Obersatz eine zu große Ausdehnung giebt, statt das Viel ein All setzt, und der zweite, daß man in der allgemeinen Regel die klare Bedingung des Gegebenen nicht anerkennen will. Den ersten Misbrauch hält er für wenig schädlich, er rühre daher, weil der gemeine Verstand immer gern mit vollem Munde spreche. Ich bin im Gegentheil der Meinung, daß dieser Misbrauch sehr schädlich ist; aus ihm entspringen die Sektennamen, das Beurtheilen in Pausch und Bogen, und es rührt dies Uebel von der Faulheit des Menschen her; es ist so bequem eine allgemeine Regel zu haben, da hat man nicht nöthig, in jedem gegebenen Fall von neuem eine Untersuchung anzustellen. Sind alle Juden Betrüger, was habe ich noch nöthig das Betragen des Abraham zu untersuchen, es gnügt mir zu meinem Urtheil über ihn, zu wissen, daß er ein Jude ist, und das ist so schwer eben nicht herauszubringen. Was würde Hr. Herder aber wohl zu dem Satze sagen: Alle Geistliche sind Heuchler; wo auch nur der genannte Fehler zum Grunde liegt.

Der zweite Misbrauch, daß man unter eine allgemeine Regel das Besondere nicht subsumire,

den er für weit gefährlicher als den ersten hält, beruht nicht sowohl auf läßige Vernunft, sondern auf Mangel an Urtheilskraft, und ist freilich ein großes Uebel, denn wer von Natur dies Vermögen nicht besitzt, dem wird man es durch Unterricht und Belehrung nie verschaffen können; weshalb die Deutschen es auch Mutterwitz genannt haben.

* * *

Der transscendentalen Dialektik

Erstes Buch.

Von den

Begriffen der reinen Vernunft.

In der transscendentalen Analytik ward dargethan, daß in dem Verstande selber Begriffe gegründet sind (die Categorien), durch welche zuerst Erkenntniß der Gegenstände möglich wird, da durch sie das Mannigfaltige der empirischen Anschauung in eine nothwendige Einheit verbunden wird; vor ihnen gehen also keine andere Begriffe von Gegenständen vorher, aus

welchen sie geschlossen worden wären. Ihre objektive Realität gründet sich auf die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt, und man muß jederzeit ihre Anwendung in der Erfahrung zeigen. Ganz anders ist es mit den in der Vernunft gegründeten Begriffen bewandt, diese setzen schon Erkenntniß der Gegenstände voraus, und die Vernunft führt uns durch Schlüsse aus demselben darauf, daher diese Vernunftbegriffe geschlossene Begriffe sind. Kant nennt die reinen Verstandesbegriffe im Gegensatz reflektirte, weil sie aus der Reflexion über Erscheinungen, die zu Einem Bewußtseyn gehören müssen, entspringen. Die Vernunftbegriffe zeichnen sich durch ein Merkmal von allen andern aus, das ist nämlich das Merkmal des Unbedingten, von dem wir oben gesprochen haben. Sie müssen also in Rücksicht der Erfahrung, diese ganz unter sich begreifen, können aber selbst kein Gegenstand der Erfahrung seyn (weil dieser den Bedingungen der Sinnlichkeit und des Verstandes unterworfen ist). Haben diese Begriffe demungeachtet objektive Gültigkeit, was nur in der Folge erst ausgemittelt werden kann, so will sie Kant richtig geschlossene Begriffe (conceptus ratiocinati); haben sie aber keine ob-

jektive Gültigkeit, sondern sind sie blos durch einen Schein des Schließens erschlichen, vernünftelnde Begriffe (conceptus ratiocinantes) genannt wissen. Ehe dies aber ausgemacht ist, belegt er die Begriffe der reinen Vernunft mit dem Namen Ideen; eine Benennung, über die er in der Folge sich näher erklärt.

Dagegen wendet Herr Herder S. 22. ein. „Die Benennung eines Vernunftbegriffs sagt, daß er sich nicht innerhalb einer einzelnen Erfahrung wolle beschränken lassen, sondern im Gemeinsatz viele Erfahrungen als Verstandesbegriffe zusammennehme; sie sagt aber zugleich, daß Vernunft solche zusammennehme, um in ihnen ein Eins als Ding zu finden. Aufs Gerathewohl geht sie also nicht umher nach Gemeinsätzen, die sie als Vernunft nicht brauchen könnte, anwendend zieht sie diese Gemeinsätze vielmehr auf Dinge nieder.“ — (Was Hr. Herder hier als Verfahren der Vernunft aufstellt, ist nichts anders als das Verfahren des Verstandes im empirischen Gebrauch; wo derselbe aus einzelnen Wahrnehmungen empirische Begriffe und comparativ allgemeine Regeln bildet, welche freilich der Vernunft in so-

gischer Rücksicht zu Obersätzen ihrer Schlüsse sich bedienen kann; wodurch aber durchaus keine Vernunftbegriffe, sondern nur empirische Verstandesbegriffe gegeben werden, die also, da sie aus Erfahrung entsprungen sind, auch in der Erfahrung ihre Anwendung haben). „Daß Vernunftbegriffe übrigens eine Erkenntniß seyn, von der jede empirische nur ein Theil ist, mithin nie ganz übersehen werden kann, paßt auf jeden Vernunftbegriff nicht, sondern nur auf die sogenannten unendlichen Begriffe in allgemein kategorischen Sätzen, die auch nur da stehen, damit in ihnen ein Besondres anerkannt werde." (Die Logiker nennen einen Begriff unendlich oder leer, der lauter Verneinungen enthält, weil derselbe nicht zur Erkenntniß des Gegenstandes dient, indem man solcher leeren Begriffe unendlich viel einem Gegenstande beilegen kann, ohne je etwas von ihm erkannt zu haben. — Das hat Hr. Herder schwerlich sagen wollen, weil er von kategorischen Sätzen spricht. Unendliche Urtheile (judicia infinita) nennt der Logiker diejenigen, welche die Form bejahender Urtheile haben, deren Prädikat aber dem Inhalte nach verneinend ist, sie kommen auch unter dem Namen der limitirenden Urtheile vor.

Man nennt sie unendlich aus demselben Grunde, warum man die leeren Begriffe unendlich nennt. Auch diese kann Hr. Herder nicht gemeint haben, weil er von allgemeinen kategorischen Urtheilen spricht, und die Allgemeinheit kein wesentliches Erforderniß der limitirenden Urtheile ist. Er wird also wohl die unbestimmten Urtheile mit der unendlichen verwechselt haben, ein Fehler wofür die Logik warnt. — Ein unbestimmtes Urtheil (judicium indefinitum) ist ein solches, dessen Quantität nicht bezeichnet ist, z. B. der Mensch ist sterblich, ein solches gilt für ein Allgemeines, und der darinn vorkommende Subjektbegriff kann sehr wohl ein empirischer Verstandesbegriff seyn, wie dies auch in dem gegebenen Beispiel der Fall ist).

In Rücksicht des Merkmals des Unbedingten, wodurch die Vernunftbegriffe sich von allen andern unterscheiden, macht Hr. Herder folgende Anmerkung. „Das Unbedingte, das allen Vernunftbegriffen zum Grunde liegt, soll auf ein Bedingtes angewandt werden, dies ist das Amt der Vernunft, außer welchem sie keine Vernunft ist: in seiner größern Weite stehet das Unbedingte müssig da, und wird von ihr nicht ge-

achtet." (Das Unbedingte als regulatives Prinzip für den Verstand, ist allerdings von Bedeutung, indem es ihn den Weg zu seiner größtmöglichsten Erweiterung zeigt). „Mensch, sterblich, der Mensch Cajus, sind das Schließende im Begriff, das Wörtlein All schließt nicht, es gehört aber zur Form der Rede." (Dagegen möchte wohl die Logik sich auflehnen, und mit ihrem Satz: ex puris particularibus nihil sequitur hervortreten, denn wenn gleich der oberste Grundsatz der bejahenden kategorischen Vernunftschlüsse, die Hr. Herder in Gedanken gehabt zu haben scheint, auf eine doppelte Art ausgedrückt werden kann, entweder: nota notae est nota rei ipsius, und als dictum de omni: was der Gattung zukömmt, kommt auch dem unter ihr enthaltenen zu, so kann man doch ohne Schwierigkeiten zeigen, daß beide Gesetze es nothwendig machen, daß der Obersatz allgemein sey. — Die Allgemeinheit eines Satzes als Grundes, macht ihn freilich noch nicht zum unbedingten Satz, wie Hr. Herder dies will, indem er den Ausdruck unbedingt, eine dem philosophischen Sprachgebrauch völlig fremde Bedeutung beilegt, aber selbst nach seiner Voraussetzung ist der von ihm behauptete Satz unrichtig).

„Der menschliche Verstand hat aus Gedanken, Schlüssen und Erfahrung viel zusammengetragen, das er als einen Gemeinsatz ausdrückt; unter ihn aber subsumirt die Vernunft, d. i. sie prüft seine Anwendung auf den gegenwärtigen Fall, dies heißt Schluß. (Die Verbindung der drei Sätze des Schlusses, die Ableitung des Besondern (Schlußsatzes) aus dem Allgemeinen (Obersatz) vermittelst des Untersatzes, ist Funktion der Vernunft, aber die Subsumtion des Untersatzes unter den Obersatz geschieht durch die Urtheilskraft.) „Nicht also leere Ausbreitung und Ausdehnung der Vernunftsätze ist ihr Geschäft, sondern Umschließung, Umschränkung.“ (Es ist durchaus unrichtig, daß die Vernunft vom Allgemeinen zum Besondern herabzusteigen, zu ihrem Zweck hat, sie strebt vielmehr durch die Frage: warum? oder aus welchem Grunde? immer zu einem höhern Allgemeinen aufwärts. Daß dies Streben seine Grenzen habe, die eine richtige Kritik der Vernunft anweisen muß, ist außer Zweifel). „Jene Vernünfteleien ehren wir nicht mit dem Namen conceptus ratiocinantes, sie heißen laxe Begriffe, Gemeinorte, und der gesunde Verstand nennt sie noch derber.“ (Herr

Herder giebt uns diese derbern Aussprüche in einer Note: Weidsprüche, Eselsbrücken und wenn sie betrüglich sind, Alfanzereien, und da muß man warlich gestehen, daß der vom Hrn. Herder sogenannte gesunde Verstand nicht eben delicat in der Wahl der Bezeichnung ist. — Hr. Herder scheint, wie man aus seiner energischen Sprache gegen Kant sieht, recht viel Anspruch auf einen solchen gesunden Verstand zu machen. Wie man übrigens die vernünftelnden Begriffe, denen kein Objekt correspondiren kann, und die demungeachtet auf Realität Anspruch machen, nennen mag, ist für unsre Untersuchung, völlig unbedeutend). „Der Algebraist streicht in seiner Rechnung das Müßige weg, das dahin nicht gehört." (Ein Satz, der wenigstens sehr schielend ausgedrückt ist, wenn wir auch die Richtigkeit desselben zugestehen wollten).

Von den Ideen überhaupt.

Der wichtige Unterschied zwischen den Verstandes und Vernunftbegriffen den Kant zuerst aufdeckte, machte es nothwendig, daß er den

letztern einen eigenen Namen beilegte, und erwählte den vom Plato gebrauchten Ausdruck Idee, obgleich dieser Philosoph ihn nur in einem verwandten, nicht genau in demselben Sinn genommen hatte. Kant wünscht, daß man den Ausdruck künftig hin in der von ihm angegebenen bestimmtern Bedeutung brauchen möge. — Hr. Herder bittet S. 25 Platos Genius, daß er ihn vor Begriffen bewahren möge, die alle Erfahrung übersteigen, allein solcher Begriffe wird er sich schwerlich entledigen können, und sie sind auch nicht unnütz und schädlich an sich, sondern richtig verstanden und angewandt von großem Nutzen.

Von den transscendentalen Ideen.

Aus den Formen der Urtheile ergaben sich die reinen Verstandesbegriffe (Categorien), so werden sich aus den Formen der Vernunftschlüsse, die reinen Vernunftbegriffe (transscendentalen Ideen) ergeben. Wir haben schon oben angemerkt, daß die Vernunft beim Schließen, das Bedingte aus der Bedingung zu erkennen strebt, und daß sie deshalb die Synthe-

sis der Urtheile im mittelbaren Schlusse vor-
nimmt; da man nun bei jeder Bedingung wie-
der nach dem Grunde frugen, es als Beding-
tes betrachten und die Bedingung suchen kann,
von welcher es durch Synthesis abgeleitet wird,
so wird das Geschäft der Vernunft nur beim
Unbedingten geendigt seyn. Es kann also ein
reiner Vernunftbegriff überhaupt durch den Be-
griff des Unbedingten, so fern er einen Grund
der Synthesis des Bedingten enthält, erklärt
werden. (Herr Herder ist zwar S. 27 mit die-
ser Erklärung nicht zufrieden, allein aus dem
was er sagt, sieht man, daß er Kant nicht ver-
standen, sondern in demselben seine Vorstellung
vom Unbedingten, wonach er dieses und Allgemein-
heit (sowohl comparative als absolute) für gleich-
geltend hält, eingeschoben hat. Ich will um den
Vortrag nicht zu sehr zu unterbrechen, das, was er
dagegen sagt, als Note unter den Text setzen, und
meine Leser werden finden, daß er nicht genau
aufgefaßt hat, wovon eigentlich die Rede ist *).

*) S. 26. „Damit (durch die von Kant gegebene
Erklärnng des reinen Vernunftbegriffs) wird er
(der Vernunftbegriff,) nicht erklärt, sondern ver-
dunkelt. Gegen unbekannte Frevelthaten giebt

Die Vernunftschlüsse zerfallen ihrer Form nach in categorische, hypothetische und disjunctive, aus dem erstern ergiebt sich die Idee des unbedingten Subjekts (des Subjekts, was selbst nicht mehr Prädikat ist), aus dem zweiten die Idee der Voraussetzung, die nichts weiter voraussetzt (des Grundes, der nicht weiter als Folge betrachtet werden kann), und aus dem dritten die Idee des Aggregats der Glieder der Eintheilung, zu welchen nichts weiter erforderlich ist, um die Eintheilung eines Begriffs zu vollenden (des unbedingten Ganzen); es giebt also

---

der Gesetzgeber kein Gesetz, noch giebt er es in der Absicht, daß dadurch der Grund zu ihnen gelegt werde; diese müssen unter solchen und andern Bedingungen gegeben seyn, weshalb sie sein unbedingtes Gesetz untersaget. Das Gemeine auf ein Besonderes, das Unbedingte auf ein Bedingtes, Gesetz auf ein Faktum anzuwenden, ist das Amt der Vernunft. Die sogenannte Allgemeinheit oder Allheit ihres ersten Satzes, bedeutet nichts als eine Totalität im Umfange der Vernunft, die den Satz setzte. Sie nahm zusammen, was sie hatte, was sie sich dachte; subsumirt aber darunter, und umschränkt sich selbst. Von oben herab wird der Grund des Bedingten nicht gegeben; dieses giebt sich selbst, und wird dem Unbedingten nur untergestellt, unterzogen.

dreierlei Unbedingtes für die speculative Vernunft, das Unbedingte der categorischen Synthesis in einem Subjekt, der hypothetischen Synthesis der Glieder einer Reihe, und der disjunctiven Synthesis der Theile in einem System.

System der transscendentalen Ideen.

Sollen die transscendentalen Ideen zur Erkenntniß dienen, so muß man sie auf Gegenstände beziehen; diese Beziehung ist nur auf eine dreifache Weise möglich, sie beziehen sich nämlich entweder aufs erkennende Subjekt, oder auf Objekte, der letztere Fall aber ist wieder von doppelter Art, entweder sind die Objekte Erscheinungen oder Dinge überhaupt. Vergleichen wir diese möglichen Beziehungen zum Behuf der Erkenntniß, mit den oben gefundenen transscendentalen Ideen, so ergiebt sich, daß die Idee des unbedingten Subjekts einen Gegenstand an dem denkenden Subjekt findet, und dies ist der Gegenstand der Psychologie (Seelenlehre). Unter unbedingtes Subjekt, verstehen wir nämlich ein solches Subjekt, was nicht weiter als

Prädikat eines andern gedacht werden kann. Da aber dadurch allein, daß ein Begriff in unserm Erkenntnißvermögen seinen Grund hat, derselbe noch keine Erkenntniß ist, weil man nicht weiß, ob ihm ein Gegenstand correspondirt, und dies uns nur durch Anschauungen gesichert wird, so wird man also auch suchen müssen, ob es nicht Anschauungen giebt, auf welche die Idee des unbedingten Subjekts bezogen werden kann. Bei den Anschauungen des äußern Sinnes denken wir uns freilich Substanzen, an denen Accidenzen sich finden; allein eine solche Substanz kann uns in der Erfahrung nicht gegeben werden, denn alles was wir von ihr aussagen, sind immer Merkmale, die ein Subjekt voraussetzen, auf welches wir sie beziehen müssen, selbst wenn uns dieses Subjekt unbekannt seyn sollte, wie dies z. B. bei der Undurchdringlichkeit der Fall ist. Man kann also die äußern Anschauungen nicht brauchen, um die Idee des unbedingten Subjekts zur Erkenntniß zu erheben; allein die Anschauungen des innern Sinns scheinen dazu tauglich zu seyn; weil alle meine Zustände die ich durch den innern Sinn wahrnehme, auf das Selbstbewußtseyn Ich bezogen werden, das als das Subjekt aller innern Prädikate

dikate von mir gedacht werden muß, selbst aber nicht wieder als Prädikat gedacht werden kann.

Soll die Idee des unbedingten Grundes Anwendung leiden, so müssen uns bedingte Dinge gegeben sein; diese aber werden uns in der Sinnenwelt, als Erscheinungen gegeben, so wird also der transscendentale Schein entstehen, daß diese Idee eine rationale Cosmologie begründen könne.

Die Idee des unbedingten Ganzen, beruht auf der Form der disjunctiven Vernunftschlüsse, und diesen letztern liegt der Satz der Bestimmbarkeit: Einem jeden Gegenstand des Denkens kömmt von jeden zwei einander entgegengesetzten Prädikaten eins zu, zum Grunde. Soll nun die Idee des unbedingten Ganzen zur Erkenntniß erhoben werden, so wird der Satz der Bestimmbarkeit, so abgeändert werden müssen: Jedem Gegenstande muß von zwei möglichen contradictorischen Merkmalen eins zukommen. Man wird also einen Gegenstand vollkommen bestimmt haben, wenn man angiebt, welche von allen Merkmalen dem Gegenstande zukommen oder nicht zukommen. Alle Merkmale aber, wodurch in dem Dinge selbst etwas gesetzt wird,

heißen Realitäten, ihnen stehen die realen Negationen entgegen. Die völlige Bestimmung eines Gegenstandes setzt folglich die Idee des Inbegriffs aller Realitäten voraus, die mit der Idee des unbedingten Ganzen übereinstimmend ist, da der Inbegriff aller Realitäten nicht wieder als ein Theil eines andern betrachtet werkann, weil dieses Ganze sonst noch mehr Realitäten enthalten würde. Legt man dieser Idee nun einen Gegenstand unter, so erhält man den Begriff eines allerrealsten Wesens.

Durch diese Anwendung der aufgestellten Ideen der speculativen Vernunft, wird die oben gegebene Eintheilung der möglichen Beziehung deutlicher werden. — Der Hauptzweck der rationalen Psychologie ist einen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele zuführen, in der Cosmologie interessirt uns die Lehre von der Causalität durch Freiheit am meisten; so daß also die aufgestellten Wissenschaften uns über die drei wichtigsten Gegenstände Gott, Freiheit und Unsterblichkeit Aufschluß zu geben versprechen. —

Herr Herder sagt hiergegen S. 29. „Der reine Liebhaber der Vernunft wünscht, daß die

Materie nach den drei ausgetretenen Streitplätzen nicht vertheilt wäre." (Als wenn diese Eintheilung willkührlich wäre.) „Denn da, wie die Kritik selbst sagt, die Vernunft alles kategorisirt, worüber der Verstand denkt" (das sagt meines Wissens die Kritik nicht, der Verstand denkt nach Categorien, und wir legen den durch Ideen gedachten Gegenständen die Categorien als Prädikate bei, weil sie nicht empirischen Ursprungs sind, und auch andere nichtsinnliche Gegenstände dadurch gedacht, wenn gleich nicht erkannt werden können), „so erwartete man der Aufschrift nach, statt der drei Winkel des alten Fechtbodens, wo über Seele, Welt und Gott dialektisirt wird, ein System transscendentaler Ideen nach allen Categorien und Prädikamenten." (Wer die folgenden Abschnitte der Dialektik der reinen Vernunft durchliest, wird finden, daß die transscendentalen Ideen wirklich in Rücksicht der Categorien betrachtet sind). „So wichtig jene drei Gegenstände in moralischer Rücksicht seyn mögen, so machen sie doch bei weitem das ganze Reich der Vernunftbegriffe nicht aus, am wenigsten sind sie dessen natürliche und verhaltnißmäßige Eintheilung, wie die zwangvolle Deduction der-

selben selbst zeiget." Hr. Herder vergißt, daß hier blos von den transscendentalen Ideen der speculativen Vernunft die Rede ist, und diese können in der That nur auf die drei genannten Gegenstände bezogen werden; daher die Eintheilung der Metaphisik in rationale Psychologie, rationale Kosmologie und rationale Theologie. Die Ontologie, die man gewöhnlich als den ersten Theil voranschritt, hat keinen bestimmten Gegenstand, und die Beurtheilung ihres Werths ergiebt sich aus der transscendentalen Analytik.

Ehe Hr. Herder zur Prüfung der Kritik der oben genannten drei metaphysischen Wissenschaften fortgeht, handelt er zuvörderst vom Ursprunge, Zweck und Gebrauch allgemeiner Begriffe in der menschlichen Seele. Wir wollen das, was er darüber sagt, zusammengedrängt darstellen, und es mit kurzen prüfenden Anmerkungen begleiten.

Wir sind da als Theile einer Welt und mit tausend Banden der Sinne, Bedürfnisse und Triebe an ein Universum geknüpft, von welchem sich keine speculirende Vernunft trennen mag. Ohne dies Allgemeine, dem wir angehören,

ist in uns nichts anwendbar oder erklärlich, wir sind selbst nur als Glieder einer großen Kette da, ohne welche so wenig unser Verstand als unsre Vernunft statt fände. Wir existiren nur als ein Besonders im Allgemeinen. (Bei allen philosophischen Darstellungen des Herrn Herder merkt man gar bald, daß die Dichterkraft in ihm, ihn hindert seine Vorstellungen genau zu begrenzen und sie bestimmt zu bezeichnen; daher kömmt es denn, daß er oft von halbwahren Sätzen ausgeht, und durch die unbestimmten Ausdrücke in denselben zu Folgerungen verleitet wird, die man unmöglich zugestehen kann. So verwechselt er in dem Folgenden die Vorstellung des Alls (der Welt) mit den allgemeinen Begriffen. Man kann ihm zugestehen, daß wir mit andern Gegenständen in Gemeinschaft stehen, und daß wir nur durch die Einwirkung derselben auf uns zu Vorstellungen und Erkenntnissen gelangen; und also auch dadurch unser Verstand und unsere Vernunft in den Stand gesetzt werden, ihre Funktionen zu verrichten. Der Ausdruck: Wir existiren nur als ein Besondres im Allgemeinen, ist nicht gut gewählt, und kann zu Misverständnissen Anlas geben; wir sind ein Theil der

(Sinnen-) Welt, wäre richtiger und besser gewesen).

Dies Allgemeine war vor uns, und wird nach uns seyn. (Hr. Herder wird dies doch wohl nicht als Grundsatz aufstellen wollen, dies möchte der Idealist nicht zugestehen). Es giebt uns Materialien der Erkenntniß, welche der Verstand deutlich macht und die Vernunft läutert; die Möglichkeit einer Erfahrung des Universums kann sie sich so wenig schaffen, daß sie vielmehr an ihm sich erst als Vernunft, der Verstand als Verstand erkennen lernet. (Vom Universum, vom Weltall, das Wort in seiner strengen Bedeutung giebt es keine mögliche Erfahrung, weil eine unendliche Synthesis nie vollendet seyn kann. — Aber auch das Wort nicht in seiner bestimmten Bedeutung genommen, so hat Hr. Herder doch Unrecht, wenn er gegen Kant behauptet, die Möglichkeit einer Erfahrung sey nicht a priori im Verstande gegründet; es ist wahr, daß wir nur durch die sinnlichen Eindrücke äußerer Gegenstände zu Vorstellungen gelangen, und daß ohne diese also keine Erfahrung möglich wäre, allein daraus folgt ja noch nicht, daß sie das einzige

Erforderniß zu einer möglichen Erfahrung sind; zu dieser gehören nicht blos empirische Anschauungen sinnlicher Gegenstände, sondern auch eine Verknüpfung derselben nach nothwendigen Gesetzen, ohne welche keine Erkenntniß von Gegenständen, und also auch keine Erfahrung möglich ist. Diese allgemeinen und nothwendigen Gesetze müssen a priori seyn, und sind, wie von Kant dargethan worden, im Verstande gegründet; damit wird nicht gestritten, daß ohne gegebene Anschauungen der Verstand nichts verbinden, und also auch seine Gesetze (die Gesetze der Erfahrung) nicht kennen lernen könnte; und das Anschauungen uns nur durch Empfindung gegeben werden könne, welches einwirkende Objekte voraussetzt). In allen unsern Erkenntnissen geht also ein Allgemeines dem Besondern voraus, beide sind mit einander so verknüpft, daß Dies in Jenem nur erkennbar wird, immer nur als das Glied einer Kette zum Ganzen. (Nach dem gewöhnlichen philosophischen Sprachgebrauch würde der Satz: In allen unsern Erkenntnissen geht ein Allgemeines dem Besondern voraus, sagen: die allgemeinen Vorstellungen gehen den besondern voraus, die höhern Begriffe den niedern, und diese den Anschauungen

als einzelnen Vorstellungen, so daß wir eher den Begriff organisirter Körper, als den Begriff Thier, diesen eher, als den Begriff vierfüßig Thier, diesen eher, als den Begriff Mensch und diesen eher als die Anschauung eines einzelnen Menschen hätten. — Allein dies wird im Ernste wohl niemand behaupten, und ist auch Hrn. Herders Sinn nicht. Er will blos sagen: Wir würden keine Erkenntnisse haben, ja uns unsrer Selbst nicht (empirisch) bewußt werden können, wenn wir nicht von Gegenständen afficirt würden, diese Gegenstände zusammengenommen, nennen wir das All, (Universum,) von welchen wir ein Theil sind; dies ist freilich ganz richtig, aber auch von Kant behauptet).

Aus den dunkeln Empfindungen sondern wir durch Theilung und Zergliederung deutliche Begriffe. Aus einer dunklen Wolke von Allgemeinen uns das hellere Bild eines Besondern zu schaffen, ist das Bestreben unsrer Sinne, unsrer Vernunft, unsres Verstandes. (Der Mensch bildet aus den einzelnen Anschauungen dem Besondern vermittelst der Reflexion Begriffe, allgemeine Vorstellungen,

aus welchen er durch die logische Abstraktion immer zu höhern Begriffen aufsteigt; so daß die allgemeinen Vorstellungen von den besondern abgeleitet werden. Hr. Herder will aber dies nicht sagen, wie seine unbestimmte Sprache es wohl vermuthen lassen könnte, sondern sein Sinn scheint mir zu seyn: die äußern Gegenstände (wie er vielleicht sagen würde das Universum, das All,) wirken auf den Menschen ein, und erzeugen Vorstellungen, diese können nur Erkenntnisse werden, in so fern sie von einander gesondert und auf Begriffe gebracht werden. Wenn wir auch dies alles gern zugestehen, so können wir doch die Folgen, die er daraus zieht nicht zu geben),

In der menschlichen Sprache trat also auch das Allgemeine dem Besondern vor, obgleich jenes nur an diesem erkannt wurde. Nicht nur der Kürze und Erinnerung halber, der Sache und dem Begriff des Verstandes selbst nach sah man das Eine im Vielen und bauete damit auf eine große Grundlage; man rechnete, indem man benannte, das Besondre dem Allgemeinen, die Theile dem Ganzen zu; nur so bildete sich die menschliche Sprache

im Allgemeinen. — (Diese Stelle wird in Verbindung mit dem vorhergehenden völlig unverständlich. Hat der Verf. den Ausdruck das Allgemeine und Besondere in dem in der Philosophie gewöhnlichen Sprachgebrauch genommen, so enthalten seine vorigen Sätze offenbar einen in die Augen springenden Irrthum und ihre Darstellung ist noch überdies äußerst geschroben und undeutlich; aber unter dieser Voraussetzung ließe sich in der jetzt vorliegenden Stelle, die wörtlich aus der Metakritik hergesetzt ist, noch ein Sinn finden, der nämlich, daß da man anfänglich wahrscheinlich zuerst hörbare Gegenstände mit nachgeahmten Tönen, (den Ochsen z. B. durchs Brüllen) bezeichnet haben wird, die durch das Zeichen gegebene Theilvorstellung allgemeine Vorstellungen erzeugt haben werde, daß der nachgeahmte Ton des Brüllens nicht blos einen bestimmten Ochsen, sondern Ochs überhaupt bezeichnet haben wird. Nimmt man hingegen an, Hr. Herder verstehe unter dem Allgemeinen das Universum (die Sinnenwelt), wie dies nach seinen vorhergehenden Sätzen scheint, so ist es mir völlig unmöglich zu verstehen, was er damit sagen will, in der Sprache trat das Allgemeine (das Universum) dem Be-

sondern, (den Theilen desselben) vor. Wer kann behaupten, der Mensch habe erst das Universum und dann die einzelnen sinnlichen Gegenstände benannt? Ich will den übrigen Theil dieser angezogenen Stelle aus der Metakritik hersetzen, vielleicht, daß meine Leser mehr Licht sehen, als ich). „Wozu that man dieses? Nicht etwa nur um wiederum im Einzelnen das Mehrere, in andern Theilen das Ganze anzuerkennen, seine vorigen Erfahrungen zureichen und wieder zu finden, kurz im ungeheuren unübersehbaren Weltall sich eine Welt zu schaffen, die für den menschlichen Gesichtskreis gehörte; sondern weil dieser Aktus das Wesen des anerkennenden Verstandes selbst war. Er konnte nicht anders als im Allgemeinen das Besondere, im Besondern das Allgemeine finden und knüpfen. In ihm selbst wie in der Natur waren, und wurden sie eins.“ —

„So philosophirte die Vernunft ehe sie das Wort Philosophie kannte.“ (Ich muß leider gestehen, daß ich von dem, was Hr. Herder uns von diesen Resultaten des Philosophiren im Vorhergehenden mitgetheilt hat, nichts verstehe). „Nicht über den Kreis aller Erfahrung hinaus

zu laufen, um eine absolute Totalität der Synthesis auf der Seite der Bedingungen zu Stande zu bringen, was ihr blinder Zweck," (der menschliche Verstand im Anfange seiner Bildung räsonnirte am meisten über Gegenstände die über alle Erfahrung hinaus liegen; an ein Gebäude der Metaphysik ward eher Hand gelegt, als an ein System der Naturlehre gearbeitet wurde; dies lehrt die Geschichte, und dies ergiebt sich aus der Betrachtung des menschlichen Geistes,) „sondern Gegentheils aus dem unübersehbaren Ganzen des Universums sich einen Theil zu entwölken, indem man den dunklen Begriff von Jenem auf ein Besonders zurückführte, d. i. eine unbestimmt-hingeworfene Zahl von Bedingungen auf ein Bedingtes bestimmt anwandte; dies Bedingte aber wiederum in dem Allgemeinen sah, in welchem es gegeben war, aus welchem man es nicht reißen konnte. Die drei von der Kritik gewählten Begriffe, Seele, Welt, Gott mögen dies zeigen."

„Der Mensch fand sich im Universum als ein Belebtes. Mancherlei Kräfte sein selbst kamen ihm zur Erfahrung, die er zuerst nach den Gliedern nannte, durch welche sich ihre

Wirkung offenbaret. Sein Zwergfell (φρην), sein Herz, seine Brust waren ihm Seele; sie gaben ihm Gedanken, Trieb, Muth; wo sich Leidenschaften offenbarten, war sein ganzes Gemüth zugegen. Die Vernunft theilte dies Chaos; scheidend die vielnamigen Glieder der Seele, führte sie das unbestimmte Allgemeine auf ein denkendes Subjekt (νους) zurück, das sie feiner und feiner bestimmte. Gieng sie in das Zufeine und zog daraus Schlüsse, die aus dem Gegebenen sich nicht ergaben, so war dies ein Fehler nicht der Vernunft, sondern der falschen Vernunftkunst, des dialektischen Misbrauchs einer gewonnenen Vernunftsprache. Indem man weiter und weiter Merkmale theilte und ihnen die Allgemeinheit lieh, ohne welche der menschliche Verstand nicht prädiciren kann, so entstanden Schatten nach Schatten; man schritt rückwärts, indem man vorwärts zu kommen glaubte." — (Die Untersuchung, wie der Mensch dahin gelangt sey, sich selbst als Objekt des innern Sinns (seine Seele) von den übrigen äußern Gegenständen, wozu auch sein Körper gehört, zu unterscheiden, gehört in eine muthmaßliche Geschichte der Entwickelung des menschlichen Geistes, und nicht in eine Kritik

der Metaphysik. Es mag also immerhin seyn, daß der Mensch anfänglich mehrere Objekte für die verschiedenen Modificationen seiner Seele angenommen, und sie nach Theilen seines Körpers, die bei jeder derselben am stärksten afficirt wurden, benannt, und erst späterhin sich selbst als eine Einheit gedacht und bezeichnet habe; so hat dies doch auf die kritischen Untersuchungen keinen Einfluß. Hr. Herder aber scheint zu glauben, Kant behaupte, der Mensch habe zuvörderst sich die Idee eines unbedingten Subjekts gedacht, und sey von dieser sodann auf den Begriff der Seele herabgestiegen; dies ist aber Kants Meinung durchaus nicht; dieser will nicht bestimmen, auf welche Weise sich Vorstellungen in uns entwickelt haben, sondern die Quellen der Metaphysik aufsuchen, und die Gewisheit dieser vorgeblichen Wissenschaft prüfen; und da findet sich, daß die Idee des unbedingten Subjekts mit der rationalen Psychologie in der genauesten Verbindung steht. — Will Hr. Herder blos sagen, daß unbestimmte und unrichtige Vorstellungen von der Seele, vor den bestimmten und richtigen vorher gegangen, und diese selbst wiederum durch vorgebliche Metaphysik verdorben worden sind, so wird ihm

dies jeder gern zugestehen, allein, wie wir schon mehrmals erinnert haben, dies hat auf die vorliegenden kantischen Untersuchungen keinen Einfluß).

So will Herr Herder denn auch, daß der Mensch die Vorstellung des Universums nach und nach durch Vergleichung, Unterscheidung und Ordnung sich immer deutlicher gemacht; dies mag alles seyn, so ist doch die Vorstellung des Weltalls kein empirischer Begriff, (dies erhellt schon aus dem Merkmal des Unendlichen das ihm zukömmt,) sondern beruht auf einer Idee der Vernunft, wenn diese gleich nicht immer deutlich gedacht wurde, und die Vernunft weil sie sich selbst nicht verstand, einen unrichtigen Gebrauch von ihr machte. —

Ueber die Idee der Gottheit, sagt der Verf. der Metakritik folgendes:" Der Begriff von geistigen Kräften im Universum, hatte die Menschen so überwältigt, daß sie allenthalben in der Natur, wo sie Uebermacht und ein Unendliches mit Furcht und Schrecken, oder mit Dankbarkeit und Liebe inne wurden, ein Göttliches nannten. So ward die Natur mit Gottheiten erfüllt, sie selbst ward Göttin. Die Ver-

nunft trat hinzu, theilend, sondernd, ordnend diese Heere. Sie warf hinweg aus ihnen was ungöttlich war, und so flohen zuletzt alle jene Gebilde der Phantasie vor dem höchsten Begriff der Vernunft, dem Einen. Nicht damit nur Einer da sey, hatte ihn die Vernunft gesucht; denn wenn sich die Gottheit theilen ließe, warum sollten nicht Mehrere Götter seyn, wie mehrere vernünftige Seelen? Nur weil der Begriff selbst Einheit fordert, entschied sie für ihn aus eben dem Grunde, aus welchem sie die Welt, die Seele Eins nannte. Nicht um ihrem System als einer Pyramide Spitze zu geben, ordnete sie die Begriffe also; sondern weil das auf sie dringende Universum, eine ungeheure Kugel, zu seiner Bestandheit diesen Mittelpunkt forderte und mit sich führte. Wenn sich nachher die falsche Sprachmeisterin, die Klügelei, wie an alles, so auch an den Begriff von Gott machte, und ihm mancherlei Unbilde anlog: so war und ists Amt der Vernunft, ihn rein zu erhalten, und mit strenger Hand das ihm Nicht-Zukommende hinweg zu thun: denn als Spielwerk hat sie ihn nicht ersonnen, will ihn auch nicht als dialektisches Kunstwerk gebrauchen." (Wir müssen auch hier wiederum

die

die Anmerkung machen, daß Hr. Herder statt die Quellen des Begriffs der Gottheit aufzusuchen, aufstellt, wie derselbe wahrscheinlich bis zu seiner größten Reinheit sich entwickelt hat; allein auch gegen diese Darstellung läßt sich manches einwenden. Ich bin nicht der Meinung, daß die Vorstellung geistiger Kräfte, die erste Veranlassung zur Vorstellung der Götter gegeben, der Mensch sahe Erscheinungen, die ihm Gefahr brachten, und seine Seele mit Furcht erfüllten. Er hatte schon Begriffe von Ursach und Kraft und verband nach dem Gesetze der Causalität, wenn er sich dies Gesetz gleich nicht deutlich dachte. So mußte er die ihn furchtbare Naturerscheinung auch von einer Ursach ableiten; durch sich und seine Handlungen war ihm dieser Begriff am anschaulichsten, was Wunder, wenn er Wesen wie er, als Urheber dieser Erscheinungen annahm, denen er nur größere Kraft, als sich selber beilegte, da er wohl einsahe, daß er so etwas hervorzubringen nicht vermochte. So entsprang wahrscheinlich zuvörderst die Vorstellung böser Dämonen, Erscheinungen der Sinnenwelt von heilsamen Einfluß für ihn, mußte er dem zu Folge auch

von solchen Wesen herleiten, und also gute Dämonen annehmen. Jemehr sein Verstand und seine Vernunft sich entwickelte jemehr wurden diese Begriffe von Dämonen verändert, zu den Merkmalen der Macht fügte man moralische Eigenschaften, und endlich schloß die Vernunft mit der Idee des allervollkommensten Wesens. Daß der Verstand bei allen Menschen in dieser Rücksicht nicht einen gleichen Weg genommen, auch nicht bei allen bis zu einer gleichen Stufe der Vollkommenheit diese Begriffe entwickelt und geläutert, bedarf wohl keiner Erinnerung.

„Die Vorstellungen Seele, Welt und Gott, fährt Hr. Herder fort, entstanden nicht aus dem klügelnden Sterben nach einer unbedingten Einheit, denn die höchste Einheit ist allbedingt, in ihr ist Alles gegeben; sondern weil ein unbedingtes, d. i. unbestimmtes Allgemeine auf sie drang, in welchem sie Bedingung, d. i. Bestimmung suchte, und Kraft ihrer Natur nachsuchen mußte." (Die höchste unbedingte Einheit ist freilich allbedingt, wenn man unter allbedingt, die Summe aller Bedingungen versteht; Herr Herder nimmt aber unbedingt und unbestimmt,

so wie bedingt und bestimmt für gleichbedeutend, welches nicht richtig ist; die Verknüpfung des Bedingten und der Bedingung, so daß das erstere aus dem letztern vermittelst eines Schlusses erkannt wird, geschieht durch die Vernunft; die unbestimmte Vorstellung eines Gegenstandes, wird durch Merkmale bestimmt, die ihm beigelegt werden, und dies geschieht vom Verstande vermittelst der Urtheile. In diesem Sinn braucht wenigstens Kant die genannten Ausdrücke. Freilich leidet der Satz keinen Zweifel, daß die den Menschen umgebenden Gegenstände eine Menge von Vorstellungen in ihm erzeugten, die er nach und nach durch Aufsuchung ihrer Merkmale zu deutlichen Vorstellungen erhob; allein dadurch wird ganz und gar nichts über die Quelle der Vorstellungen Seele, Welt und Gott und der über diese Gegenstände aufgestellten metaphysischen Sätze entschieden).

Der Verf. der Metakritik setzt das Geschäft der Vernunft in dem wägen, messen und entscheiden der Begriffe, die der Verstand bemerkt. Wie unbestimmt wird dadurch die Funktion der Vernunft angegeben! und welches sind denn

nun die Gesetze nach welchen sie entscheidet? das Maaß nach welchem sie mißt? das Gewicht nach welchem sie wiegt? Darauf antwortet Hr. Herder: Ein Maaß, eine Waage ist ihr gegeben; sie tritt in sich zurück und spricht: „ich bin selbst Maas." Den Grund der Verirrungen der Vernunft erklärt er dadurch, daß sie, weil sie im Allgemeinen lebet, und wie die Pflanze aus allen Elementen an sich zu ziehen hat, was für sie gehört, sie auch mit der Pflanze die Ungemächlichkeiten des Allgemeinen theilen müsse, theils das Unermessen vieles, das vom Weltall auf sie dringt, theils Allgemeinheiten in ihrem Werkzeug der Sprache, die von der Einbildungskraft in Worte gefaßt sind, als ob sie schon geformte richtige Begriffe wären, denen überdies der Gebrauch ein falsches Ansehn gegeben, wozu die trügerische Vernunftkunst, auch das Ihrige beitrage. — Die kritische Philosophie habe daher das Wesen der Vernunft verkannt, in dem sie dieser eine falsche Tendenz als Natur zurechne. (Die Tendenz das Unbedingte zu suchen, ist nicht unrecht, nur die Vorstellung es gefunden zu haben, und es wie einen Gegenstand der Erkenntniß zu behandeln, das ist der Irrthum,

in dem die Vernunft geräth, wenn sie nicht durch die Kritik, welche die Grenzen und die Art und Weise des Gebrauchs ihrer Maximen bestimmt, davon abgehalten wird.) Sie gehe nicht auf bedingungslose Einheit hinaus, denn bedingen heiße bestimmen, das Unbedingte wolle sie eben bedingen, d. i. zum Schluß binden. (Wie kann denn die Vernunft das Unbedingte von einer Bedingung ableiten wollen!) „Alle jene Ausdrücke vom haschen nach dem Unbedingten, vom Setzen des Bedingten durchs Unbedingte a priori sind ein klares $\sqrt{-1}$; denn durchs Unbestimmte und Unbestimmbare kann nichts bestimmt werden; und aus dem Bestimmten ins Unbestimmte hinaus zu schreiten, bis man zuletzt etwas Absolut-Unbestimmtes, d. i. den höchsten Widerspruch habe, ist kein Werk der Vernunft, sondern der reinen Unvernunft und ihrer Stellvertreterinn der Wortverwirrenden Dialektik." (Ich halte es für unnütz hierüber eine Anmerkung zu machen, wer sieht nicht die Verwechselung der Begriffe des Unbedingten und Unbestimmten, so daß Herr Herder hier nicht gegen Kant streitet, sondern gegen ein Schattenbild, ein Werk seiner eigenen Phantasie. — So

übergehe ich gleichfalls, was er nochmals über den Ursprung der Begriffe Seele, Welt und Gott sagt, das am Ende darauf hinausläuft, die ersten unbestimmten verworrenen Begriffe von diesen Gegenständen, seien nach und nach bestimmter und deutlicher geworden. Wer wird dies leugnen? aber dies alles steht völlig am unrechten Ort.

Von den dialektischen Schlüssen der reinen Vernunft.

Erstes Hauptstück.

Von den Paralogismen der reinen Vernunft.

Paralogismus oder Trugschluß, nennen wir denjenigen Vernunftschluß, der der Form nach, falsch ist. In der reinen allgemeinen Logik, die von allem Inhalt abstrahirt, werden blos die Kennzeichen angegeben, wodurch man einen wahren von einem falschen Vernunftschluß was die Form betrifft, unterscheiden kann. Findet sich der Grund eines solchen Trugschlusses in der Beschaffenheit des Erkenntnißvermögens selbst, (beruhet er auf ei-

nem transscendentalem Grunde,) so nennt ihn Kant einen transscendentalen Paralogismum, und dieser wird also eine unvermeidliche Illusion bei sich führen, die aber doch muß aufgelöst werden können. — In der rationalen Seelenlehre, würden durch die Vorstellung des unbedingten Subjekts die auf die Vorstellung Ich denke angewandt wird, solche Paralogismen erzeugt; daher nennt Kant die Aufdeckung des Scheins in diesem Theile der Metaphysik, die Lehre von den Paralogismen der reinen Vernunft. —

Hr. Herder räth hierbei zur Vorsicht. „Konnte, sagt er, ja mußte die Vernunft ihrer Natur nach unvermeidlich fehlschließen; womit verbürgt der dialektische Kritiker sich, daß nicht auch Er paralogisire? Ist die Regel der Vernunft in ihr selbst voll Krümmen und Spalten, wie ist an ihr eine gerade Linie möglich?“ (Der Kritiker sichert sich vor dieser Täuschung, daß er die Vernunft ihr selbst verständlich macht; die Gesetze der Vernunft sind nicht selbst unrichtig, sondern nur in der Anwendung derselben wird gefehlt, und daher bestimmt er, welchen Gebrauch die Vernunft von den in ihr

liegenden Maximen und Vorstellungen machen könne und dürfe.)

S. 56 giebt uns Hr. Herder einen Beweis, wie er die Kritik der reinen Vernunft kritisirt. Er führt zuvörderst folgende Stelle aus Kant an: Man kann sagen, der Gegenstand einer bloßen transscendentalen Idee sey etwas, wovon man keinen Begriff hat, obgleich diese Idee ganz nothwendig in der Vernunft nach ihren ursprünglichen Gesetzen erzeugt worden. Denn in der That ist auch von einem Gegenstande, der der Forderung der Vernunft adäquat seyn soll, kein Verstandesbegriff möglich, und nun fügt er hinzu: „Der Gegenstand einer Idee wäre also etwas, wovon man keinen Begriff hat, und dennoch ein Gegenstand; Gegenstand einer Idee, die ganz nothwendig in der Vernunft nach ihren ursprünglichen Gesetzen erzeugt worden, Gegenstand der den Forderungen der Vernunft adäquat seyn soll, und von dem in der That kein Verstandesbegriff möglich ist. So wäre das Wesen der Vernunft der Unverstand selbst, αλογος λογος." Kant der die Schwierigkeiten des von ihm vorgetragenen Satzes einsahe, fügte zu dem oben aus ihm citirten folgendes hinzu, was Hr. Herder ganz weggelassen hat: d. i. ein sol-

cher, welcher in einer möglichen Erfahrung gezeigt und anschaulich gemacht werden kann. Besser würde man sich doch, und mit weniger Gefahr des Mißverständnisses ausdrücken, wenn man sagte: Daß wir von dem Objekte, welches einer Idee correspondirt, keine Kenntniß, ob zwar einen problematischen Begriff haben können.

Ich glaube durch folgende Darstellung Kants Sinn in der citirten Stelle am deutlichsten zu machen. Wir unterscheiden im Bewußtseyn bei einer jeden Vorstellung dreierlei, das Subjekt der Vorstellung (den Vorstellenden), das Objekt der Vorstellung (das Vorgestellte), und endlich die Vorstellung selbst. Dies wird also auch bei den reinen Vernunftideen statt finden. Da die reinen Vernunftideen keine Anschauungen sind, so stellen sie unmittelbar keine Objekte vor, und ihnen kann also erst vermittelst einer andern Vorstellung ein Objekt gegeben werden. Diese vermittelnde Vorstellung kann keine Anschauung seyn, denn die Vernunftideen sind unbedingt, die Anschauungen sind den Bedingungen des Raums und der Zeit unterworfen; es müßte also ein Verstandesbegriff seyn. Verstandesbegriffe bestimmter Gegenstände, sind entweder

empirisch, oder a priori, durch beide kann den Vernunftideen kein Gegenstand gegeben werden, weil sie beide auf die Bedingungen der Erfahrung sich fußen, die erstern auf Empfindung und bedingte empirische Wahrnehmung, die andern auf die Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt; die Vernunftideen aber alle Erfahrung übersteigen. Das Objekt einer Vernunftidee kann uns also nicht gegeben werden; (weder a priori noch a posteriori.) und wir haben von demselben blos einen problematischen Begriff. S. 310 der Kritik der reinen Vernunft bestimmt Kant, was er unter einen problematischen Begriff versteht; nämlich einen solchen, der keinen Widerspruch enthält, auch als eine Begrenzung gegebener Begriffe mit andern Erkenntnissen zusammenhängt, dessen objektive Realität aber auf keine Weise erkannt werden kann.

Herr Herder unternimmt es nicht, daß was Kant gegen die rationale Psychologie vorgetragen hat, zu prüfen, sondern er schlägt einen andern Weg ein; er läßt die Vernunft zu Gericht sitzen, die über die Seele streitenden Partheien abhören und entscheiden. Wenn aber der richterliche Ausspruch der Vernunft anerkannt wer-

den soll, so muß sie zuvörderst die Grenzen ihrer Gerichtsbarkeit beweisen und die Gesetze darthun, nach welchen sie Recht sprechen will. Beides hat Hr. Herder nicht gethan, er sagt uns blos: die Vernunft spricht aus nach Erkenntniß, allein dabei können wir uns nicht beruhigen.

Sehr dichterisch beschreibt uns der Verf. der Metakritik, wie vor dem Richterstuhl der Vernnnft die Partheien treten und wild durcheinander sprechen; der Vernunft muß wohl der Lärmen zu arg werden, denn sie läßt die Partheien sich sondern, und jede ihre Meinung besonders vortragen:

Erste Parthei.

„Meine Seele ist, was meinen Leib beseelet. Sich durch alle Glieder erstreckend, wirkt sie unaufhaltsam; und vom Leibe getrennt, bleibt sie noch wirkend: ein geistiges Bild, ein Simulacrum. Dies war der Glaube der gesammten alten Welt, und ist noch Glaube des gemeinen Menschenverstandes. Sie ist mir erschienen.

Urtheilsspruch der Vernunft nach Herrn Herder.

„Wenn sie dir erschienen ist, so glaube deiner Erfahrung; prüfe sie aber vorher, denn tausend Irrthümer sind in ihr möglich. Willst du ohne Untersuchung dem Glauben der alten Welt glauben: so nenne dies nicht Produkt des Menschenverstandes, sondern Phantasie, deren Veranlassung dein Verstand eben untersuchen soll, ehe du glaubest. Weder als einzelne Erfahrung noch als Phantasie, gehört dein Glaube vor meinem Richtstuhl; kein gemeines Gesetz, auch keine Analogie solcher Erscheinungen, findet sich im Lauf meiner Akten."

Erkenntniß im revisorio der Kritik.

Die Parthei ist nicht abzuweisen, denn die Vernunft muß Bescheid aus Gründen ertheilen. Die Behauptungen der Parthei sind theils dunkel, theils grundlos. Sie läßt unbestimmt, ob sie unter Seele blos das Prinzip des Lebens, oder auch das denkende Subjekt versteht. — Daß die Seele vom Leibe getrennt noch wirke, deshalb für wahr halten, weil andere es dafür gehalten haben, ist ein nichtiger Grund, der abgewiesen werden muß, weil bei Prüfung ratio-

naler Erkenntnisse, Autorität nichts gilt. Der Satz: Sie ist mir erschienen, der als Erkenntnißgrund für die Fortdauer der Seele nach dem Tode angegeben wird, ist äußerst schwankend ausgedrückt. Derjenige, der seine Sache vor den Richterstuhl der Vernunft führt, und also noch lebt, kann nicht sagen, daß seine abgeschiedene Seele ihm erschienen sey; die Seele eines andern kann ihm nicht erschienen seyn, weil sie kein Gegenstand des äußern Sinnes ist. Will er aber mit dem Ausdruck sagen: er habe von seiner Seele ein Bild, etwa wie sie im orbis pictus abgebildet wird, so ist dies eine so grobe Täuschung, daß sie keiner Widerlegung verdient. — Daß übrigens die kritische Philosophie den Ausdruck: Erscheinungen des innern Sinns in einem ganz andern Verstande nimmt, braucht hier wohl kaum erinnert zu werden. — Die Gründe der Parthei sind also für schwärmerisch und nichtig zu erklären, und ihr der Rath zu geben, sich auf das Studium der Logik und Mathematik zu legen, damit sie lerne ihre Gedanken ordnen und deutlich darstellen. Dem Richter ist ein Verweis zu geben, daß er in seinen Ausspruch gesagt: Wenn sie dir erschienen ist, so glaube deiner Erfahrung, weil

er dadurch die Erscheinung einer abgeschiedenen Seele als mögliche Erfahrung aufstellt, und so der Schwärmerei Vorschub gethan.

Zweite Parthei.

„Meine Seele ist Kraft; Kraft, die bewegt, empfindet, versteht, denkt, will, wirkt: thätige Selbstkraft, sie dauert.“ —

Urtheilsspruch der Vernunft nach Herrn Herder.

„So lange sie wirkt, gewiß. Wer sagt dir aber, daß sie immer wirke? Nur in Wirkungen erkennet der Verstand die Kraft; ihren Anfang so wenig als ihr Ende verstehet er; beides ist ihm nur Anfang und Ende seiner Bemerkung. Da nun mein Maas über jede Dauer lediglich eine Bestimmung im Unbestimmten ist, so begnüge ich mich zu sagen: weder bei dem, was dem Beobachter Entstehen, noch was ihm Vergehen dünkt, kann ein Widerspruch 1 = 0 seyn. Auch jenseit seiner Bemerkung geht Dauer ins Unbestimmbare weiter. Wie sie aber in Absicht dieser Kraft fortgehe? welche Kräfte sich ihr gesellen, sie zu erhalten, zu

heben, zu vermehren? Dies kann ich dir nicht sagen: denn mein Blick erstreckt sich nicht über das innere Reich der Kräfte. Ich habe zu ihnen, so fern sie dem Verstande bemerkbar sind, nur ein vergleichendes Maaß."

Erkenntniß im revisorio der Kritik.

In der Darstellung der Parthei ist der Ausdruck: Meine Seele ist Kraft, zu tadeln; unter Seeke verstehen wir ein Subjekt, dem wir nun Kraft beilegen. Der Ausdruck Selbstkraft sagt nichts: Kraft wird immer dem Dinge selbst beigelegt; der Ausdruck Selbstthätigkeit (Spontaneität) der einen sehr guten Sinn hat, scheint dazu verleitet zu haben. In dem Urtheilsspruch wird sehr richtig bemerkt, daß von der Kraft nur auf das Daseyn des wirkenden Subjekts geschlossen werden kann, so lange sie wirkt. So lange ich mich wirkend wahrnehme, so lange bin ich. — In dem, was im Urtheilsspruch ferner hinzugesetzt ist, überschreitet die Vernunft ihre Grenzen und wird überfliegend. Woher weiß sie, daß die Dauer der Seele auch jenseits der Bemerkung ins Unbestimmbare weiter gehe? Etwa weil wir uns eine unendliche Dauer (Zeit) überhaupt denken können? Der von dem

Rich-

Richter angegebene Grund, weil bei dem Beobachter Entstehen, noch was ihm Vergehen dünkt, ein Widerspruch 1 = 0 seyn kann, ist unverständlich, vielleicht meint er, daß nach dem Prinzip der Continuität, (in mundo non datur saltus,) die Seele nicht vergehen könne, weil sie sonst, da zwischen jeden zwei Augenblicken der Zeit eine Zeit sich findet, in dieser Zwischenzeit sowohl seyn als nicht seyn müßte, welches sich widerspricht. Allein dieser Satz kann nicht gebraucht werden, weil er blos von dem mundo phenomenon gilt, und wenn von der Fortdauer der Seele die Rede ist, sie als noumenon betrachtet wird. Gesetzt aber auch, sie werde als Erscheinung betrachtet, so finden nur zwei Fälle statt, entweder sie ist zusammengesetzt, so kann sie durch unendliche Theilung in der ebenfalls unendlich theilbaren Zwischenzeit aufgelöst werden und verschwinden, oder sie ist einfach, (welches dann doch bewiesen werden mußte, denn dadurch, daß die Parthei fälschlich annimmt, die Seele ist Kraft, statt sie hat Kraft, ergiebt sich dies nicht,) so kann sie zwar nicht durch Theilung aufgelöst werden, allein es hat doch jede Kraft und also auch die der Seele eine intensive Größe (Grad), der bis ins Unendliche ab-

nehmen kann, bis er Null wird. Die Parthei ist also anzuhalten, einen Beweis für ihre Behauptung zu führen, und wenn sie dies nicht kann, abzuweisen. Dem Richter ist zu verweisen, daß er grundlose Behauptungen aufgestellt, und seine Grenzen überschritten; auch ist ihm zu rathen, sich einer deutlichern, bestimmtern Sprache zu befleißigen.

Dritte Parthei.

„Meine Seele ist ein Subjekt, eine Substanz, beharrend, unzerstörbar."

Urtheilsspruch der Vernunft nach Herrn Herder.

„Ein Subjekt ist sie, denn wir sprechen von ihr. Was Subַstanz sey, verstehe ich nicht, und vom Zerstören einer Substanz weiß ich gar nichts. Halte dich also so lange du kannst, brauche jede deiner Kräfte, wirke, lebe. Damit stärkst und hast du dein Leben. Das Nichtseyn giebt keinen Begriff. Dies ist ein Rath, den dir der Richter giebt, kein Urtheil."

Erkenntniß im revisorio der Kritik.

Der Richter hätte die Parthei zur Erläuterung der aufgestellten Begriffe und zum Beweise des vorgetragenen Satzes anhalten sollen, um denselben nachher zu prüfen. — Daß das Nichtseyn kein Begriff sey, ist ein Irrthum; oder soll es etwa keine negativen Begriffe geben? Der Rath den der Richter statt des Urtheils ertheilt, ist warlich von keiner Erheblichkeit, und die Parthei hat nicht Ursach sich dafür zu bedanken, daß sie statt einer Prüfung ihrer Behauptung einen ziemlich leeren Rath erhielt.

Vierte Parthei.

„Ein Urtheil fordre ich, denn meine Seele ist immateriell, indestructibel.“

Urtheilsspruch der Vernunft nach Herrn Herder.

„Schweig und halte dich an das, was den andern gesagt ist; du bringst nichts Neues vor. Aus grobem Baugeräth (Materie) ist deine denkende Natur nicht zusammengezimmert; wenn du diese, einen todten Klotz, mir vor den Richterstuhl führen willst, mit der Frage: ob auch

der todte Klotz als solcher zu denken vermöge? so ist deine Frage keiner Antwort werth. Ob aber deine denkende Natur keiner Organe zu ihrem Denken bedürfe? kannst du nach dem, was du aus der Erfahrung weißt, mit dem verhaßten Namen Materie nicht wegsprechen. Nichts was wir in der Schöpfung kennen, ist unorganisch; in Jedem äußern sich Kräfte nach seiner Art, so wie wir gegenseits keine Kraft kennen, die anders als durch Mittel, durch grobe oder feinere Werkzeuge wirket. Daß deine Seele zu ihren innersten Verrichtungen der Organe bedürfe, weißt du, was sie ohne Organe thun könne oder sey? Weißt du nicht. Ich auch nicht."

Erkenntniß im revisorio der Kritik.

Daß die Parthei auf ein Urtheil dringt, und sich nicht wie die vorhergehende mit einem schaalen Rath begnügen will, ist ihr nicht zu verdenken, und der Richter hat Unrecht, sie deshalb schnöde anzufahren. Sie muß aber nicht blos für die behauptete Immaterialität der Seele einen Beweis führen, was ihre Kräfte

übersteigt *), sondern sodann auch zeigen, daß aus der Immaterialität die Unzerstörbarkeit der Seele nothwendig folgt, welches sie gleichfalls nicht zu thun vermag. Würde die Parthei die verlangten Beweise aufstellen, so müßte der Richter sie seiner Prüfung unterwerfen. — Die Bedeutung in welchem der Ausdruck unorganisch in dem Urtheilsspruch des Richters gebraucht worden, weicht von dem eingeführten Sprachgebrauch gänzlich ab, und der Richter ist also darauf aufmerksam zu machen, von dem eingeführten Sprachgebrauch nicht ohne Noth abzugehen, weil dies nur Verwirrung anrichtet. Der letzte vom Richter vorgetragene Satz: Daß deine Seele zu ihren innersten Verrichtungen der Organe bedürfe, weißt du; was sie ohne Organe thun könne oder sey? weißt du nicht. Ich auch nicht; mußte bestimmter ausgedrückt werden, weil er sonst einen Widerspruch in sich schließt; man könnte etwa sagen: daß das denkende Prinzip in deinem gegenwärtigen Zustande zu seinen Verrichtungen Organe bedarf u. s. w.

---

*) Ueber Materialism und Spiritualism s. Krit. d. reinen Vernunft S. 419 und 420.

Fünfte Parthei.

„Meine Seele ist Eins: Unum, unicum,
Er."

Urtheilsspruch der Vernunft nach Herrn Herder.

„Die Einheit deines Gedankens beziehet sich nur auf das Zusammengesetzte, das dir von außen vorkommt, da dein Denken und Wollen ein innerer Zustand, ein Bewußtseyn ist, das du, ungetheilt, untheilbar, gleichsam auf seiner Spitze wahrnimmst. Eine Zertheilung, wie mit der Holzaxt oder der Marmorsäge, fället dabei weg; bemerke aber, daß in jedem deiner Gedanken nach seiner Art, immer noch ein Eins in Vielem sey; bemerke, daß selbst meine Schlüsse nur aus einem Zusammennehmen des Vielen und seiner Bestimmung zur Einheit werden, daß dein Verstand nur anerkenne, d. i. in und aus Vielem ein Eins, sein Merkmal finde. Trotze also nicht auf die Einheit oder Unicität deiner denkenden Natur deshalb, weil ihre Wirkung so fein ist. Dir sey sie das innigste Eins, das viel Mannigfaltiges in reiner Klarheit mächtig vereine. An die reine höchste

Ursach alles Daseyns halte dich fest, in dessen Reich geht nichts verlohren.

Erkenntniß im revisorio der Kritik.

Auch hier hätte der Richter wiederum nach den Gründen der Behauptung der Parthei fragen müssen; übrigens hat er darin Recht, daß aus der Einheit des Selbstbewußtseyns nicht die Einfachheit des denkenden Subjekts folgt. Der hinzugefügte Rath: An die reine höchste Ursach alles Daseyns halte dich fest, in dessen Reich geht nichts verlohren, bedarf einer strengen Censur. Woher weiß der Richter, daß es eine reine höchste Ursach alles Daseyns giebt? Wie kann er einen solchen Satz im Felde der Erkenntniß, (denn von Erkenntnissen ist hier die Rede,) ohne weitern Beweis aufstellen? — Und wenn es wirklich ein solches Wesen giebt, wo ist der Richter denn zu der Kenntniß gelangt, daß in dem Reiche dieses Wesens nicht verlohren geht? — Beweißt Hr. Herder nicht selbst hier und an mehreren Orten, daß die Vernunft ein Streben habe, sich im Uebersinnlichen anzubauen, und daß sie eben deshalb des Zügels der Kritik bedürfe, um nicht schwärmend umherzuschweifen? —

Durch das Gesagte, glaubt Hr. Herder alles was die dialektische Vernunft über die Seele metaphysicirt, hinreichend aufgelöst und widerlegt zu haben, da er doch nicht einmal den Gegenstand von dem die Rede ist, gehörig aufgefaßt hat. Er erklärt die Paralogismen der Vernunft blos aus der Unvollkommenheit der Sprache, und schließt mit einigen Schmähungen gegen die kritische Philosophie und ihre Anhänger.

Von den
dialektischen Schlüssen der reinen
Vernunft.

Zweites Hauptstück.

Die Antinomie der reinen Vernunft.

Es ist eine sehr merkwürdige Erscheinung, daß wenn die Vernunft die Idee des unbedingten Grundes auf die bedingt gegebene Sinnenwelt anwendet, und diese nun nach den Categorien näher bestimmen will, sich in Rücksicht aller Titel der Categorien jederzeit zwei einander widersprechende Sätze ergeben, für deren jeder ein gleichstringenter indirekter Beweis geführt werden kann. Daher nennt Kant die dialektischen Schlüsse der reinen Vernunft aus der Idee

des unbedingten Grundes Gegensätze (Antinomien); und zeigt, daß jederzeit alle beide, Thesis und Antithesis, falsch sind, weil sie von der falschen Voraussetzung ausgehen, Raum und Zeit kommen den Gegenständen an sich zu, und seyen nicht die Form unserer sinnlichen Wahrnehmungen. Wenn man jemanden von der Richtigkeit des Systems der kritischen Philosophie auf eine leichte Art überzeugen will, so darf man ihm nur die Beweise der Thesis und Antithesis für eine der Antinomien aufstellen und ihm begreiflich machen, daß beide was die Form betrifft, durchaus richtig sind. Da nun die Vernunft zwei widersprechende Sätze unmöglich für wahr halten kann, so wird dies darauf führen, daß man in beiden Fällen von einer falschen Voraussetzung ausgegangen, und diese ist, Raum und Zeit kommen der Sinnenwelt an sich zu, nicht blos sofern wir sie anschauen; wodurch man also zur Annahme der kritischen Theorie von Raum und Zeit gezwungen wird. — Eben dieser großen Wichtigkeit halber, hat Kant auf die Darstellung dieses Theils der Kritik der reinen Vernunft die größte Sorgfalt verwandt. —

Herr Herder hat eine andere Auflösung dieser Antinomien aufgestellt, er läßt nämlich die Einbildungskraft und den Verstand vor dem Richterstuhl der Vernunft treten, jener die Thesis, diesem die Antithesis vortragen, und die Vernunft sodann den Ausspruch thun.

I. Antinomien der Quantität.

„Einbildungskraft spricht: Die Welt hat keine Grenzen im Raume; sie ist in Ansehung des Raums unendlich.“

Bescheid der Vernunft nach Herrn Herder. „Du hast Recht, wie du dir Welt und Raum denkest, d. i. phantasirest. Welt ist dir ein Bilderhaus von unermeßlichem Umfange; Umfang läßt sich immer erhöhen, immer erweitern. Du darfst nie still stehen und sagen: hier endet mir die Welt, hier strecke ich meine Hand ins Leere. Denn auch dies Leere ist eine mögliche Welt, wo etwas seyn kann. Raum ist dir ein Bild, das du von den Dingen um dich her, vielleicht aus der Anschauung deines Firmaments genommen hast, um als eine immer zu vergrössernde Weite mit dir umherträgst. Wie deine Dichter ihn dir furchtbar-prächtig gemacht haben, so müssen deine eigenen Schwin-

gen zuletzt ermüden, wenn du ihren großen Maaßen im Unendlichen nachfliegest. Verfolge diesen Flug; den Verstand aber störe mit deinen Bildern nicht. Er fasset die Welt anders."

Erkenntniß im revisorio der Kritik. Der Richter hat den Streitpunkt völlig verfehlt. Nicht, daß der Raum als unendlich vorgestellt werde, und selbst die kühnste Einbildungskraft ihn aufzufassen nicht vermag, soll dargethan werden; die Frage ist: ob der unendliche Raum ganz erfüllt sey oder nicht? — Machtsprüche gelten vor dem Richterstuhl der Vernunft nicht. Warum darf ich nicht sagen: die Welt ist endlich, es giebt einen leeren Raum. Seltsam ist die gegebene Antwort: das Leere ist eine mögliche Welt, wo etwas seyn kann. — Das Leere soll eine Welt seyn? Und wer spricht denn von einer möglichen Welt, von dem was wirklich ist, ist die Rede. — Der Richter hat in dem gegebenen Bescheide mehr phantasirt als gedacht, aber er hat auch gleich zu Anfange des Bescheides denken durch phantasiren erklärt.

„Der Verstand spricht: Mir ist die Welt in Grenzen geschlossen."

Bescheid der Vernunft nach Herrn Herder. „Verstehe dich selbst, auch dir ist die Welt ein Unübersehbares, aber voll daseiender Dinge, voll wirkender Kräfte. An Jedes dieser Dinge legest du dein Maaß, d. i. im Unermessenen bestimmest du es nach deinem und seinem Ort, nach dem Umfang deiner und seiner Kräfte. Allenthalben schaffest du dir ein Ganzes; ein All aber kennest du nicht. Totalität des Weltalls bedeutet dir Inbegriff, Umfassung mit deinen Gedanken, Ordnung (κοσμος). Im Kleinsten wie im Grössesten erscheint dir diese; an ihr begnüge dich, mit dem Umgrenzen im Reich der Phantasie laß dich nicht ein. Kein Gedanke umfasset den Raum; er braucht ihn nur als Maaß im Unermessenen. Daseiende Dinge geben ihn, zugleichseiende Dinge schließen ihn ein, nie aber kann er dir außer allen Dingen ihre Grenze werden. Diese Grenze bestimmen dir Kräfte, die du in Ansehung des Weltalls als unermessen annehmen mußt, weil dir zu Bestimmung einer endlichen Grenze derselben aller Grund fehlt. Du darfst also mit der Phantasie Eins seyn, ob jeder von Euch gleich die Welt nach seiner Weise definiret d. i. im Unbegrenzten begrenzet."

Erkenntniß im revisorio der Kritik. Der vom Verstande aufgestellte Satz: Mir ist die Welt in Grenzen eingeschlossen, ist schon in Rücksicht des Ausdrucks fehlerhaft, denn was soll das Wort Mir; die Frage ist nicht, ob dem Verstande die Welt in Grenzen eingeschlossen ist, denn das könnte auch heißen, ob die Erkenntniß des Verstandes von der Welt nicht beschränkt sey, welches niemand leugnen wird, sondern ob die Welt an sich, in Grenzen eingeschlossen sey. — Sodann hätte für den Satz ein Beweis geliefert werden müssen. Uebrigens kommen in dem Bescheide Sätze vor, die die Kritik unmöglich zugestehen kann. Dahin gehört: Kein Gedanke umfasset den Raum, er braucht ihn nur als Maaß im Unermessenen. Der Gedanke soll den unendlichen, unermeßlichen Raum als Maaß im Unermessenen brauchen (quae? qualis? quanta?). — Zugleichseiende Dinge schließen ihn (den unendlichen Raum) ein? Das scheint, mir wenigstens, contradictio in adjecto zu seyn. — Aus dem Schlusse des Bescheides scheint sich zu ergeben; daß der Richter aus dem Grunde, daß der leere Raum außer der Welt nichts begrenzen könne, die Welt für unendlich dem Raume nach erklärt, allein dann muß er den Be-

weis der Antithesis, den Kant in der Kritik der reinen Vernunft geführt hat, widerlegen.

„Phantasie fährt fort: Die Welt hat keinen Anfang; auch in Ansehung der Zeit ist sie unendlich.“

Bescheid der Vernunft nach Herrn Herder: „Dir kann sie nicht anders als also erscheinen. Zeiten nach Zeiten verfolgst du, und findest vor und rückwärts ein Ende.“

Erkenntniß im revisorio der Kritik. Auch hier hat der Richter den Streitpunkt verfehlt, der Streit betrifft nicht die Unendlichkeit der Zeit, sondern der Dauer der Welt in der Zeit a parte ante.

„Der Verstand spricht: Die Welt hat einen Anfang in der Zeit.“

Bescheid der Vernunft nach Herrn Herder: Einen Anfang in der Zeit? Verstehe dich selbst. Wo Etwas dauert, da legst du dein Maaß, die Zeit an; wo etwas dir zuerst vorkommt, da sagst du: es beginnt! Dieser Moment war sein Anfang. So lange also etwas war, war die Zeit, und wo etwas beginnt, ist

dir Anfang. Im Inbegriff deiner Gedanken von Daseyn der Dinge, vom Maaß ihrer Dauer, und vom Beginn jedes Emporkommenden im Weltall, hast du jeden Augenblick Anfang und Ende, scheinbares Aufkommen und Untergehen, immer aber fortwährende Zeit. Diese an sich hat allenthalben und nirgend Anfang und Ende; sie ist wie der Raum im Unermessenen nur ein bestimmtes Maaß. Wo die Phantasie unermeßlich ausruft, da sage du, unermessen. Beide behauptet ihr Eins, sobald ihr euch verstehet."

Erkenntniß im revisorio der Kritik. „Der Richter irrt, wenn er meint, daß die Vorstellung der Zeit dem Verstande angehöre, auch setzt das Dauern schon Zeit voraus, denn Dauern heißt einen Theil der Zeit existiren. Auch ist nicht davon die Rede, daß in der Sinnenwelt vieles anfängt und endigt, (entsteht und vergeht,) sondern der Streit ist, ob die Welt selbst entstanden sey (angefangen habe) oder nicht. Unmöglich kann man damit einen richtigen Sinn verbinden, daß die unendliche Zeit ein bestimmtes Maaß des Unermessenen seyn soll.

II. An=

II. Antinomieen der Quantität.

„Phantasie spricht: Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Theilen, es existirt überall nichts Einfaches in derselben"

Bescheid der Vernunft nach Herrn Herder. „Du sprichst nach deiner Art, d. i. eingebildet. Von Bestehen der Dinge weißt du nichts; phantasirend kannst du sie zusammensetzen und auflösen. Das thue und theile unaufhörlich; nur sprich dann nicht von Dingen, vom Bestehen der Dinge, von Existenz in oder aus einfachen Theilen; sondern nimm was du ohne Mühe und Aufenthalt immer theilen kannst, ein Leeres z. B. Raum und Zeit. Es soll ein erprobtes Mittel zum Einschlafen seyn, wenn man nach dem Rezept der hypothetischen Synthesis einer Endlosen Gliederreihe immer und immer theilet und theilet, häufet und häufet."

Erkenntniß im revisorio der Kritik. Hätte der Richter sich die Gründe der Parthei vorlegen lassen, so würde er gefunden haben, daß wenn er die unendliche Theilbarkeit des Raumes zugesteht, auch die unendliche Theilbarkeit der Gegenstände der Sinnenwelt zuge-

standen werden muß, so bald man den Raum als den Gegenständen an sich selbst zukommend sich vorstellt. Da hier nicht von der wirklichen (mechanischen), sondern möglichen Theilung (Theilbarkeit), die Rede ist, so hat man auch nicht auf Mühe und Aufenthalt, als Hindernissen der Theilung zu sehen. — Der schläfrige Scherz vom Einschlafen, ist unter der Würde des Richters.

„Der Verstand spricht: Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Theilen, und es existirt überall nichts als das Einfache oder das, was aus diesem zusammengesetzt ist."

Bescheid der Vernunft nach Herrn Herder. „Verstehe dich selbst; wer hat dir solche Verwirrungen in den Mund geleget? Substanzen setzt man nicht aus Theilen zusammen, wie man ein Machwerk zusammensetzt. Dir ist Substanz, was sich selbst hält und trägt aus innerer Kraft: dazu bedarfs weder Zusammensetzung noch Theile. Mit ihnen zerstörst du die Substanz: denn was sich aus Theilen zusammensetzen läßt, läßt sich auch Theilweise wegnehmen. Du wolltest sagen: was bestehet, bestehet durch Kraft, so vielfach auch seine Kräfte

seyn mögen. Dagegen hat die Einbildungskraft nichts zu sagen; so vielfach sie diese Kräfte theile, Substanz, so fern sie es ist, erhält ihre Kräfte. Auch im Widerstreit erhält sie solche: denn als Substanz ist sie ein Band der Kräfte."

Erkenntniß im revisorio der Kritik. Der Richter leugnet, daß man den Begriff des Zusammengesetzten auf die Substanzen anwenden könne, und wenn von Substanz überhaupt die Rede wäre, ließe sich nichts dagegen einwenden; allein hier ist von der Substanz in der Sinnenwelt (substantia phenomenon) die Rede, die uns im Raum als Zusammengesetztes erscheint. Der angeführte Grund, daß dasjenige was sich aus Theilen zusammensetzen läßt, sich auch Theilweise wegnehmen lasse, und also zerstört werde, wodurch bewiesen werden soll, daß bei den Substanzen keine Theile sich finden, beweist nichts.

III. Antinomieen der Relation.

„Es ist keine Freiheit, ruft die Phantasterei aus, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur."

Bescheid der Vernunft nach Herrn Herder. „Was soll dein Satz und Gegensatz, da beide einander nicht entgegengesetzt sind. In der Natur ist alles frei; nur durch diese Freiheit können Kräfte der Natur wirken. Wirkt jede Kraft in ihrer Natur, so wirkt sie frei, und wenn sie durch andere eben so freiwirkende Kräfte eingeschränkt, d. i. in Wirkungen begrenzt wird, so entspringen daraus höhere Gleichungen, die man Gesetze der Natur nennt. Diese Gesetze heben jene freiwirkenden Kräfte so wenig auf, daß sie vielmehr solche voraussetzen, und ohne sie nicht seyn würden. Dein Ausruf: es ist keine Freiheit, hebt also die Gesetze der Natur selbst auf, und wie willst du einen läugnenden Wahn, eine negative begründen?!".

Erkenntniß im revisorio der Kritik. „Der Richter kann den streitenden Partheien, nicht beliebig einen Sinn ihrer Behauptungen unterlegen, und so eine Entscheidung in einer Sache geben, über welche nicht gestritten worden. Dies hat er aber in dem vorliegenden Falle gethan. Beide streitenden Partheien stimmen in der Bedeutung den Begriff von Einheit

und Naturnothwendigkeit überein, diese Bedeutung aber weicht völlig von der ab, in welcher der Richter diese Ausdrücke nehmen will. — Er möchte so gern den ganzen Streit blos für leeren Wortstreit ausgeben, deshalb weil er es mit keiner Parthei verderben will, indem die Physik die Antithesis und die Moral die Thesis nothwendig fordert. Der Richter ist daher anzuhalten, nach den von den Partheien gegebenen Erklärungen, die überdies allgemein angenommen sind, nachdem er zuvor die Gründe und Gegengründe angehört und erwogen hat, zu entscheiden, und nicht durch unverständliche Formeln (z. B. die höhern Gleichungen, welche Gesetze der Natur sind,) Verwirrung anzurichten und den Streit von der Hand zu weisen.

„So ist auf meiner Seite die Wahrheit, spricht der Verstand. Die Causalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die Einzige, aus welcher die Erscheinungen insgesammt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Causalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen nothwendig.“

Bescheid der Vernunft nach Herrn Herder. „Verstehe dich selbst, du redest Schlaftrunken. Freiwirkende Kräfte der Natur

unter einer Regel gedacht, geben Gesetze; aus solchen werden nicht Erscheinungen abgeleitet, sondern Wirkungen erklärt. Außer den Gesetzen der Natur noch eine Causalität, und zwar zur Erklärung derselben (der Gesetze der Natur) annehmen zu müssen, weil es nothwendig ist, ist ein Postulat, wobei man nichts denkt. Freiheit, selbst die wildeste Freiheit ist Kraft der Natur; wenn sie Gesetzen widerstrebt, rächen sich diese, und die höchste Kraft die wir in unserer Natur kennen, die Selbstbestimmung, ist nur dann frei, wenn sie den höchsten Gesetzen der Natur, Kraft ihrer Selbst, als Selbstbestimmung, gehorchet. Frei gehorchet sie, und gebietet dadurch der Schöpfung. Die Gesetze der Natur, sofern solche sie betreffen, bestimmet sie im Gebrauch ihrer selbst als der edelsten Freiheit mit; es werden Gesetze aus ihrer Bestimmung, nicht der Natur zuwider, sondern Gesetze der edelsten Natur selbst. Selbstbestimmung nach Gesetzen der Natur, nicht außerhalb solcher Gesetze, ist die höchste Freiheit, indem sie, jenen Gesetzen gemäß, selbst Gesetze schafft und ordnet. Verbanne die Verwirrung deiner Gedanken, als ob es außer der Causalität eine Causalität, und in der Natur eine

Außernatur gebe, die im Grunde ein armer Stolz ist."

Erkenntniß im revisorio der Kritik. „Die vernommene Parthei hat völlig Recht, zu behaupten, daß der Richter, der ihr Verworrenheit und Schlaftrunkenheit zugeschrieben, sie und sich selbst nicht verstanden habe. Die Frage ist: ob es eine absolut erste Ursach in der Sinnenwelt gebe, die von selbst, ohne Bestimmung von außen, eine Reihe von Veränderungen anfangen könne, oder ob die Reihe der Causalverbindungen uneudlich sey? Alles das aber, was der Richter geantwortet hat, steht damit in gar keiner Verbindung."

IV Antinomieen der Modalität.

„Phantasterei spricht: Es existirt überall kein schlechthin nothwendiges Wesen, weder in der Welt, noch außer der Welt als ihre Ursach. Ich wills beweisen."

Bescheid der Vernunft nach Herrn Herder. „Was willst du beweisen? Eine Negation? Kennest du das Ueberall? Und wel-

chen Begriff hast du von einem schlechthin nothwendigen Wesen, da du es gleichgültig in oder außer der Welt setzest, und das höchstnothwendige den Grund aller Gewisheit wegläugnest." —

Erkenntniß im revisorio der Kritik. „Das heißt nicht richten, sondern den Mund verbinden. — Die Parthei war offenbar anzuhören, denn wenn der Richter meint, er könne das Anhören des Beweises sich erlassen, weil der zu beweisende Satz Unsinn erhalte, so irrt er; und die Gründe durch die er dies erhärten will, sind fehlerhaft. Ein negativer Satz soll sich nicht beweisen lassen? — Der Ausdruck überall, soll heißen durchaus nicht, wie der Zusatz, weder in der Welt noch außer derselben, anzeigt. Warum die beiden Fälle, in der Welt und außer derselben angegeben werden? Darum, weil sie die einzigmöglichen sind. — Uebrigens muß der Richter beweisen, daß der Grund aller Gewisheit ein schlechthin nothwendiges Wesen voraussetze. Vor dem foro der Vernunft gilt kein Machtspruch des Richters; er muß seinen Ausspruch beweisen."

„Verstand spricht. Zu der Welt gehört etwas, das entweder als ihr Theil, oder als ihre Ursach ein schlechthin nothwendiges Wesen ist."

Bescheid der Vernunft nach Herrn Herder. „Die Vernunft heißt den Verstand schweigen. Ein schlechthin nothwendiges Wesen als Theil der Welt giebt keinen Begriff; wer ein solches entweder = oder ausspricht, hat sich selbst nicht verstanden."

Erkenntniß im revisorio der Kritik. Hätte der Richter statt der Parthei Stillschweigen zu gebieten, den Beweis derselben, wie er es seiner Pflicht nach sollte, angehört, so würde er gefunden haben, daß der geführte Beweis blos das Daseyn eines schlechthin nothwendigen Wesens als zur Welt gehörig darthut, die Art seines Daseyns aber unbestimmt lassen muß, ob es nämlich mit der Welt blos in Abfolge, oder ein Theil in commercio stehe.

Gern möchte Herr Herder uns bereden, der ganze Streit in den Antinomieen sey Wortstreit, allein dies ist er offenbar nicht, und man sieht bald ein, daß der Verf. dies nur thut, um sich nicht an die Prüfung der aufgestellten Beweise selbst zu machen; wo die Auflösung des Widerstreits ohne die kritische Theorie von Raum und Zeit nicht möglich ist.

Von dem Ideal der reinen Vernunft.

Da der Verf. der Metakritik, die in der Kritik der reinen Vernunft vorgetragenen Antinomieen für Wortfehden hält, so hat er es auch der Mühe nicht werth gehalten, das was Kant über den richtigen (regulativen) Gebrauch der cosmologischen Ideen sagt, besonders zu prüfen, sondern er ist sogleich zu der letzten Idee der reinen Vernunft, dem Ideal derselben, (dem allerrealsten Wesen) fortgegangen. Man erwartet hier mit Recht, Hr. Herder werde die von Kant vorgetragenen Gründe, wodurch die drei möglichen Arten der Beweise für das Daseyn Gottes über den Haufen geworfen werden, einer nähern Prüfung unterwerfen, allein dies geschieht nicht; er liefert blos einige Stellen aus

der Kritik der reinen Vernunft über das Ideal des allerrealsten Wesens, die er mit zwei oder drei ganz unbedeutenden Anmerkungen begleitet; und dann fügt er endlich hinzu: „Aus dem Gebiet der Vernunft als eine Erdichtung vertrieben, wird die Erdichtung nachher für die praktische Vernunft als Postulat postulirt, als ob außer der Vernunft, die diese Erdichtung proscribirte, es noch eine zweite Vernunft gäbe, die das verbannte Figment aus dem Reich der Erdichtungen gebietend wiederfordern könnte!" Die Kritik zeigt, daß das höchste Wesen für den blos speculativen Gebrauch der Vernunft ein bloßes Ideal ist, dessen Möglichkeit zwar zugestanden, aber dessen objektive Realität durchaus nicht bewiesen werden kann, daß der Gebrauch, der dem Ideal zum Grunde liegenden Idee allein regulativ seyn kann, um unsern Erkenntnissen die möglichst größte systematische Einheit zu verschaffen; daß aber durchaus von derselben kein constitutiver Gebrauch im Gebiet der Erkenntniß statt findet; es ist aber der Gebrauch der Vernunft doppelt, einmal im Felde der Erkenntniß (speculative Vernunft), sodann als Gesetzgeberinn für das Begehrungsvermögen (praktische Vernunft); in dieser letz-

tern Rücksicht stellt sie uns ein Ideal (des höchsten Guts) auf, dessen Realität sie ihrer eigenen Möglichkeit wegen postulirt und aus welchem sich der Glaube an das Dasein Gottes ergiebt; nicht um von der Vorstellung dieses Wesens im Gebiet der Erkenntniß Gebrauch zu machen, auch nicht um das Moralgesetz oder die Verpflichtung demselben Folge zu leisten, von ihr abzuleiten, sondern um systematische Einheit der Zwecke überhaupt vorstellig zu machen. Herr Herder erklärt das, was in der Kritik der reinen Vernnnft gegen die rationale Theologie gesagt ist, für Wortgeklingel, Wortgebilde, und stellt dagegen folgende Gründe für das Dasein der Gottheit, das ον οντων, welches er durch das *wesenhafte Wesen* verdollmetscht, auf.

„Der Vernunft kann ihre reinste Idee keine andere, als die ihr nächste, innigste, ihr allenthalben gegebene *Mittel-Idee* sein, mittelst deren sie nicht nur alle ihre Begriffe zusammenfaßt und ordnet, sondern durch welche sie Vernunft *ist*, d. i. die sie selbst *constituiret*. (Die reinste Idee der Vernunft ist das Unbedingte, wie oben dargethan worden; was

der Ausdruck Mittel-Idee sagen soll, verstehe ich nicht; vielleicht spielt der Verfasser auf das Verfahren der Vernunft an, daß sie bei der Verbindung der Urtheile zu Schlüssen, den Mittelbegriff (medius terminus) suchen muß. Die Vernunft constituirt sich selbst, durch eine Idee, kann doch wohl nichts anders sagen sollen, als aus der eigenthümlichen Funktion der Vernunft ergiebt sich die Idee. Welchen Gebrauch aber die Vernunft von dieser Idee machen könne, ob zur Erkenntniß eines Gegenstandes (constitutiver Gebrauch) oder als Vorschrift (Regel) für den Verstand zur größtmöglichsten Erweiterung seiner Funktion (regulativer Gebrauch) muß anderweitig bestimmt werden.)

„Ihr, der Rechnerin, ist der reinste Exponent ihrer Rechnung; ihr, der Richterin, der reinste Grund ihres Schlusses; ihr, der Messerin, der feinste Grad ihrer Bestimmung, kurz die Wahrheit des Wortes Ist nothwendig.

1.
Im Sein,
Dasein, Dauer,
Kraft,
das daurende Ursein.

2.
In Eigenschaften.
Alles Verschiedenen
der bleibende
Grund der Art.

3.
In Kräften.
Gegen-, mit- einwirkend,
fortwirkend,
die Urkraft.

4.
Im Maas des Unermessenen,
das Bestimmende,
das Urmaas.

Er ist, spricht sie, Grund und Maas der Dinge, ihres Seins und Daseins, ihrer Dauer und Kraft; Bestimmer ihrer Eigenschaften zur bleibenden Art; Ursach der Kräfte die fortwirkend alles Erscheinende bilden; Er, der große Exponent ihrer Verhältnisse, der Bestimmer alles Bestimmbaren, nicht nur die höchste, sondern auch die tiefste, einfachste, reinste Idee." (In dieser vom Herrn Herder ge-

lieferten Exposion des Begriffs der Gottheit findet sich manches zu tadeln. Zuvörderst kann der Begriff der Dauer, der auf der Vorstellung der Zeit beruht, und also blos den Erscheinungen zukömmt, der Gottheit nicht beigelegt werden. Ferner soll die Gottheit das Urmaas für die Vernunft sein? Das unendliche das Maas der endlichen Dinge? — Endlich ist der Satz: die Arten der Dinge bleiben unverändert, nichts weniger als erwiesen und folglich kann auch ohne Beweis die Gottheit nicht als bleibender Grund der Art gedacht werden. Man sieht wohl, der Verfasser der Metakritik hat den kosmologischen Begriff der Gottheit zum Grunde gelegt, allein in ihm manches hineingetragen was nicht hinein gehört. Doch einmal die Exposition des Begriffs als richtig angenommen, so folgt daraus noch nichts für die objektive Realität, dies fühlt Herr Herder selbst, darum fährt er fort.)

„Aber existirt solche? — dem Verstande, wie der Vernunft muß die Frage so auffallen, daß sie nicht anders als wieder fragen kann: ist Etwas? bin Ich? sind Wir? (Der Vernunft fällt die Frage nach der objektiven Rea-

lität eines Begriffs nicht auf, sie muß sie thun) „Ist nichts da; wohlan so ist nichts und wir spekuliren, nichts seiend, vergebens. Sind wir aber, empfindet unser Sinn, erkennet unser Verstand, giebts eine Vernunft, die ihren Grund in sich selbst hat und weiß, daß sie ihn habe (unverständlich) wohlan, so ist auch eine höchste Vernunft, die den Grund des Zusammenhangs aller Dinge in sich hat und weis, daß sie ihn habe." (Die vom Herrn Herder angeführten Gründe sind nichts anders als der sogenannte kosmologische Beweis vom Dasein Gottes, nur daß er den vermeintlichen nervum probandi dieses Beweises die Zufälligkeit des Existirenden nicht blos nicht angegeben, sondern durch den Satz, daß unser Vernunft ihren Grund in sich selber habe, aufhebt. — Wer wird den Schluß zugeben, weil es eine menschliche Vernunft giebt, so muß es auch eine höchste Vernunft geben, und diese muß den Grund alles Zusammenhangs der Dinge enthalten?) „Nicht um das Weltall zu completiren, sondern mit Vernunft zu begreifen; nicht als Tangent und Sector suche ich den Begriff eines höchsten Wesens; er ist mir in mir selbst und in Allem gegeben;

der tiefste Ruheort, Mittelpunkt der Kugel, ohne welchen weder sie, noch mein Begriff von ihr sein kann." (Daß in der Vernunft die Idee eines nothwendigen Wesens sich findet, daß sie unaufhörlich zu Aufsuchung desselben antreibt und die Reihe der zufälligen Dinge nur durch dasselbe für geschlossen erklärt und also in ihm nur Ruhe findet, gesteht Kant zu, allein er zeigt auch zu gleicher Zeit, daß man diese Idee mißversteht wenn man von ihr, die nur einen regulativen Gebrauch zuläßt, constitutivem Gebrauch macht. — Die Stelle: weder die Kugel (soll vielleicht heißen das Weltall) noch mein Begriff von ihr, kann ohne den Begriff des höchsten Wesens sein, ist mir unverständlich, ich sehe nicht, wie zur Vorstellung des Weltalls die Idee des höchsten Wesens nothwendig erforderlich ist) „Entweder sind wir alle Götter, jedes Atom und Sperling ist ein selbstständiges Wesen, das durch sich ward, durch sich ist und durch sich nicht mehr ist, sodann ist die Vernunft gestorben, oder es ist, was da ist in seinem dauernden Zusammenhange, im Sein, Dasein, Fortdasein, in Eigenschaften, durch Kräfte, in Fortwirkung nach einem Endlosen, allenthalben

aber in sich beschlossenen Maas, ist einer höchsten Vernunft gegründet. (Der reine kosmologische Beweis, dessen Bündigkeit Kant geprüft hat, nur daß Herr Herder, was sich nicht thun läßt, auf das Dasein einer höchsten Vernunft schließt, da der kosmologische Beweis nur auf ein nothwendiges Wesen schließt. Wie reimt sich aber die Zufalligkeit der menschlichen Vernunft mit der obigen Behauptung, daß sie ihren Grund in sich habe, zusammen? Herr Herder hätte besser gethan, wenn er die von Kant gegen den kosmologischen Beweis vorgetragenen Gründe widerlegt hätte.) „Diese erkennet meine Vernunft an, weil sie selbst Vernunft ist; für sich erkennet sie an, über sich selbst und über das ihr Gegebene kann und will sie nicht hinaussteigen." (Allerdings steigt die Vernunft über sich selbst hinaus, wenn sie einem ihr beiwohnenden Begriff, der blos auf höchste systematische Einheit der Erkenntnisse Beziehung hat, objektive Realität beilegt, und dadurch Erkenntniß des Uebersinnlichen verschaffen will. Der Begriff des nothwendigen Wesens ist ihr nicht gegeben, sie hat ihn selbst, unter einer falschen Voraussetzung gebildet.)

„So die Vernunft, und der Einbildungs-
kraft wollen wir gebieten, daß sie diesem blei-
benden Grunde der Dinge weder Kopf noch
Füße gebe; personificirt nach Menschenweise
darf und kann die reinste Idee nicht werden.
Verlange ich nicht, daß, wenn ich Kraft und
Ordnung in der Welt sehe und sie nach mei-
ner Weise symbolisire, mein Nachbar sie mit
mir gleich nennen und symbolisiren müsse; wie
wollte ich ein Wesen, dessen Dasein ich kaum
auszusprechen wage," (und doch meint er das-
selbe bewiesen zu haben) „mit meiner Einbil-
dungskraft gestalten? Noch minder werde
ich ihm Theile der Welt als Gliedmaaßen oder
Attribute zueignen. Raum ist so wenig seine
Eigenschaft, als menschliches Denken seine
Funktion ist; ihn Seele der Welt zu
nennen, ist eben so uneigentlich als wenn ich
ihn Ort oder Träger der Welt, den großen
Elephanten, die Basis der Welt nennte. Die
reinste Idee verschmäht Bildworte: Geist, d. i.
Kraft ist er, als geistige Wahrheit will er an-
erkannt sein oder seine Idee ist verdunkelt."
(Geist und Kraft sind doch beide nicht etwa
Synonima, denn wir sprechen ja auch von
Körperkräften. — Und was soll das heißen,

Gott will als eine geistige Wahrheit anerkannt sein? Was steht der geistigen Wahrheit gegenüber, etwa körperliche? — Und wie unfruchtbar ist dieser gegebene Begriff der Gottheit, wie sogar nicht geschickt, die Grundlage einer Religion zu werden, so wie Kant überhaupt sehr richtig dargethan hat, daß der Begriff der Gottheit, so wie ihn die vermeinten Beweise der spekulativen Vernunft liefern, bei weitem nicht hinreichend ist Religion zu begründen.)

„Nach diesem Begriff darf ich die Widerlegung aller onto und kosmologischen Beweise des Daseins Gottes nicht durchgehen.“ (Dies kann Herr Herder freilich nicht, weil alles was in dieser Widerlegung gesagt worden ist, auch seinen geführten Beweis trift.) Vom nothwendigen Dasein als dem Grunde aller Möglichkeit verstehen wir nichts, außer sofern diese Möglichkeit das Wesen unsrer Vernunft ausmacht und sich in Wirklichkeit offenbahrt.“ (Die Anhänger des kosmologischen Beweises wollen freilich den Schein vermeiden, als wenn sie sich auf den ontologischen Beweis stützen und aus der Möglichkeit des allerrealsten We-

seins auf die Nothwendigkeit desselben schliessen müßten; Kant aber hat in der Kritik der reinen Vernunft gezeigt, daß dieß doch der Fall ist und daß der kosmologische Beweis durch einen Sprung mit dem ontologischen sich verbindet und in ihm erst Haltung sucht. Herr Herder hat auf die von dem Königsbergschen Philosophen vorgebrachten Gründe Rücksicht zu nehmen und sie zu beantworten, nicht für gut befunden.) „Auch die sogenannte Widerlegung der phisiko-theologischen Beweise fürs Dasein Gottes kann schwerlich für etwas anders, als für eine Kritik des Misbrauchs derselben gelten; obwohl, wenn Wahl statt fände, ich lieber eine zu ihrer letzten Absicht auch mangelhafte Exposition großer und schöner Naturgesetze geschrieben haben möchte, als die scharfsinnigste Kritik ihrer Fehler." (Es giebt was die Form betrift, nur einen einzigen physikotheologischen Beweis, der Unterschied der in selbigem vorkommt, betrift blos die Darstellung der Gegenstände der Sinnenwelt, welche wir nach dem Begriff der Zweckmäßigkeit beurtheilen. Kant hat nicht den Mißbrauch dieses Beweises gezeigt, sondern dargethan, daß er als Beweis nicht stehen bleiben könne,

obgleich die Ansicht der Gegenstände, die in demselben gegeben wird, zur Vorbereitung auf den moralischen Glauben der Gottheit dienen kann. — Die Aeußerung des Herrn Herder daß er lieber eine zu ihrer letzten Absicht auch mangelhafte Exposition großer und schöner Naturgesetze geschrieben haben möchte, als die scharfsinnigste Kritik ihrer Fehler bezieht sich wahrscheinlich auf eine Stelle in den Kantischen Schriften, die aber aufzufinden, mir in diesem Augenblick nicht möglich ist, wo Kant sagt; er werde mehr gereitzt diejenigen Schriften zu lesen, die da versprechen, die Erscheinungen der Sinnenwelt aus Naturmechanismus zu erklären, als die da einen Beweis für das Dasein Gottes aufstellen wollen, ob man gleich voraus wissen kann, daß beide nicht zu leisten vermögen, was sie ankündigen, weil bei den erstern zu erwarten steht, daß jemand tiefere Blicke in die Geheimnisse der Natur gethan habe. Was Herr Herder aber damit sagen will, daß er lieber eine zu ihrer letzten Absicht mangelhafte Exposition großer und schöner Naturgesetze geschrieben haben möchte, als die scharfsinnigste Kritik ihrer Fehler, ist nicht recht einzusehen. Wenn von innerm Werth der Ar-

heit die Rede ist, so hat der offenbar mehr Verdienst der mit Scharfsinn Fehler in den als (empirische) Naturgesetze aufgestellten Regeln entdeckt und so Kenntniß der Wahrheit und der Natur befördert, als der von diesen Gesetzen eine mangelhafte Exposition gegeben; die letzte Absicht, die man bei einer solchen Exposition gehabt, etwa den Menschen zum Glauben an Gott zu bereden (denn zur Beförderung reiner Moralität kann sie nicht beitragen) kann immer die Mangelhaftigkeit der Einsicht nicht aufheben.)

„Dasein, Ordnung, Fortstreben, Maas, wird in der ganzen Welt offenbar; diese geistigen Verständnisse, νοουμενα εν φαινομενοις, mache man allenthalben anschaulich und das menschliche Gemüth wird auch ohne Nennung des heiligen Namens, der nie unnütz genannt werden sollte, Gottheit erkennen, Gottheit verehren.“ (Ob und aus für Ursachen, der Mensch bei Betrachtung der Gegenstände der Natur nach teleologischen Principien gar leicht die Idee der Gottheit damit verknüpft, davon ist hier die Rede nicht; wir sprechen von den Anmaßungen der spekulativen Vernunft die

Gottheit erkennen und das Dasein derselben beweisen zu wollen; ein Stolz, weshalb die Vernunft einer strengen Disciplin bedarf. Was die mit Salbung ausgesprochene Erinnerung, man solle den heiligen Namen Gottes nicht unnütz nennen, hier soll, weiß ich nicht).

„Forderte nun irgend ein kritischer Philosoph, daß die selbstständige Kraft, die uns nicht anders als eine Vernunftidee, νοουμενον, seyn kann, ihm ein Gegenstand der Sinne, φαινομενον, werde, und ihm vor Augen wohlcorporirt erscheine, damit ihr objektive Realität im Raum und in der Zeit gebühre, so müßte man sich des Worts Kritik und Philosophie schämen." Mit solcher Forderung hätte die Vernunft ihre Natur aufgegeben, und jede ihrer Ideen, mithin auch ihre reinste Idee verlohren. Müssen nicht selbst Verstandesbegriffe, wenn sie an Phänomenen erscheinen, um Verstandesbegriffe zu seyn, von ihnen getrennt werden? oder sie werden Mischbegriffe, Schematismen, Imaginationen. Warum vergißt die reine Mathematik die Gegenstände, deren Größen und Verhältnisse sie in Aehnlichkeitslosen Zeichen ausdrückt? damit sie reine Begriffe habe. Eine Philosophie, die kei-

nen reellen Gegenstand kennet, als der mittelst Anschauung im Raum und in der Zeit ihr erscheint, hat, da mittelst solcher Formen nichts erscheinen kann, sich selbst alle Gegenstände vernichtet." (Dieser Ausfall gründet sich auf die Behauptung der kritischen Philosophie, daß zu einer jeden Erkenntniß eines Gegenstandes zwei Vorstellungen gehören, Anschauung und Begriff, durch die erstere wird der Gegenstand gegeben, durch den zweiten gedacht, die empirische Anschauung sichert dem Begriff seine objektive Realität. Da nun unsere Anschauungen die Form des Raums und der Zeit an sich tragen, so können wir auch nur Erkenntnisse von Gegenständen als Erscheinungen haben. Die Gottheit kann uns in keiner Anschauung gegeben werden, also können wir von derselben auch keine Erkenntniß haben. Dies heißt ja nicht, wir fordern, die Gottheit solle uns im Raum und in der Zeit erscheinen, dies hieße etwas widersprechendes fordern; sondern da die Gottheit uns in keiner Anschauung gegeben werden kann, so ist auch keine Erkenntniß von ihr möglich. — Was wäre das auch für ein Gott, den wir Menschen erkennen könnten; das unendliche Wesen kann nur sich selber erkennen



und begreifen; der Geist gleicht dem Geist, den er erkennen und begreifen kann. —

Herr Herder will aber an Beispielen zeigen, daß es auch Erkenntnisse ohne Anschauungen in Raum und Zeit gebe, und stellt die reine Mathematik als ein solches Beispiel auf; allein unglücklicher hätte er nicht wählen können, denn die ganze objektive Realität der reinen Mathematik beruht darauf, daß sie die Formen der Anschauungen zu ihrem Gegenstande hat, worüber ich im ersten Theil der Prüfung weitläuftiger gewesen bin. Die reine Mathematik soll die Gegenstände vergessen? Vergißt der Mathematiker, wenn er den pythagorischen Lehrsatz beweist, seinen Gegenstand, das rechtwinklichte Dreieck? Er abstrahirt von der individuellen Beschaffenheit des auf der Tafel gezeichneten Dreiecks, aber diese individuellen Merkmale kommen auch seinem Gegenstande, dem rechtwinklichten Dreieck überhaupt, nicht zu. Die in der Mathematik gebrauchten Zeichen, sollen, weil sie Aehnlichkeitslos sind (was nicht einmal von allen gilt), die Reinheit der Begriffe sichern; sind denn nicht beinahe alle hörbaren Zeichen unserer Sprache Aehnlichkeitslos? — Auf die

Beschuldigung, daß die kritische Philosophie durch ihre Theorie von Raum und Zeit alle Gegenstände vernichte, habe ich im ersten Theil hinreichend geantwortet).

„Wenn also die Imagination nach einem körperlichen Gott ruft und spricht: ohne Bild kann ich mir nichts denken; (die Imagination denken?) so hat sie den Begriff des Wesens, geschweige des Unwesens verfehlet. Sobald du den Grund und Quell alles Daseyns in eine Gestalt oder in einen Winkel schließest, der Winkel sey Himmel oder Erde, so ist er ein Idol, nicht die allgegenwärtige lebendige Idee, die er deiner Seele seyn soll. Diese mußt du an dem, was ist und wird erkennen, sie in dir selbst erfassen; je öfter, je lebendiger, in je mehreren Fällen sie dir wiederkömmt, destomehr hast du Gott, nicht außer dir, sondern in dir." (Sieht das nicht aus, wie bloße, blanke Schwärmerei?) „Nimm ein Beispiel an jedem andern Verstandesbegriff z. B. der Schönheit, Ehrbarkeit, Tugend. Personificire sie dir in Gemählden; es sind todte, in Attributen sich selbst widersprechende Larven, ausgestopfte Allheiten, kritische Ideale." (Hr. Herder spricht energisch, wie man sieht. Ist ihm

aber denn seine Gottheit auch blos ein allgemeiner Begriff, wie die genannten Vorstellungen, Schönheit, Ehrbarkeit und Tugend; ich denke sie soll ihm die bestimmte Vorstellung eines einzelnen Gegenstandes seyn). "An wirklichen Gegenständen erkannt, als Realitäten erscheinend, werden sie dir Realität, die dein Verstand und dein Herz ergreift; sie wirken auf dich als Muster deines Lebens." (Hr. Herder will die Gottheit an wirklichen Gegenständen als Realität erscheinend, erkannt wissen! ! !) „So die Idee von Gott, dem Grunde aller Schönheit, Harmonie und Ordnung; aller Ideen fruchtbarste, wirksamste, schönste. Dem Gemüth das ihrer fähig und zu ihr gebildet ist, kann und muß sie in Allem erscheinen. (Auch in den Uebeln, und dem moralisch Bösen in der Welt?) „Πνευμα Θεος ἐςι, και αληθεια και αγαπη." (Diese Ueberzeugung aber hat ihre Quelle nicht in der speculativen, sondern in der praktischen Vernunft; wovon in der Kritik der rationalen Theologie nicht die Rede seyn konnte).

Anhang

zur transscendentalen Dialektik.

Von dem

regulativen Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft.

Dieser Abschnitt der Kritik der reinen Vernunft gehört zu den Sachreichsten, und ist so leicht und verständlich vorgetragen, daß er keiner weitern Erläuterung bedarf. Hr. Herder erklärt dagegen, daß aus seinen vorhin angestellten Untersuchungen erhelle, daß es keine Anschauungen und Begriffe synthetisch a priori geformt gebe, daß sie entweder der Erfahrung entwandt, oder bloße Dichtungen und Wortnebel seyen, daß die Vernunft keinen natürli-

chen Hang habe ihre Grenzen zu überschreiten, und daß die Dialektik der kritischen Philosophie erst diesen Betrugsschein durch phantasirende Vernünftelei hervorbringe. Einwürfe, die wir im Vorhergehenden schon beantwortet haben. — Den Unterschied den Kant zwischen transscendental und transscendent macht sey, wie die meisten der kritischen Philosophie ein spitzfindiges Wortspiel. In einer Note setzt er hinzu: „Die Engländer nennen es cant, worüber man auch in seinen Nebenbedeutungen Johnsons Wörterbuch nachschlagen mag. Man wird jede derselben in der kritischen Sekte bewährt finden, so daß man diese Philosophie a philosophy of hints and cants nennen könnte." Um die Laster der Mühe zu überheben, diese Nebenbedeutungen aufzusuchen, will ich sie hersetzen, sie werfen freilich auf die zu untersuchende Sache kein größeres Licht, wohl aber auf den Verfasser der Metakritik.

Cant n. ſ. (probably from cantus, Lat. implying the odd tone of voice uſed by vagrants; but imagined by ſome to be corrupted from quaint).

1. A corrupt dialect used by beggars and vagabonds.

2. A particular form of speaking peculiar to some certain class or body of men.

3. A whining pretension to goodness, in formal and affected terms.

4. Bàrbarous jargon.

5. Auction.

To Cant v. n. To talk in the jargon of particular professions, or in any kind of formal affected language, or with a peculiar and studied tone of voice.

Hint n. s.

1. Faint notice given to the mind, remote allusion, distant insinuation.

2. Suggestion, intimation.

Kant unterscheidet die Einheit des Verstandes und die der Vernunft dadurch, daß er die erste distributiv, die andere collektiv nennt. Beide beruhen auf Verknüpfung in eine Einheit des Bewußtseyns, und also auf Spontaneität. Bei der distributiven Einheit (von distributivus vertheilend,) wird die Verknüpfung

dadurch gedacht, daß in jeder einzelnen Vorstellung eines gegebenen Mannigfaltigen von Vorstellungen eine einzelne identische Vorstellung sich findet, die sie insgesammt verknüpft; so ist z. B. der Begriff Mensch eine distributive Einheit, in so fern er als Merkmal in den Vorstellungen Cajus, Titus u. s. w. angetroffen wird, die dadurch verbunden werden. Bei der collektiven Einheit (von collectivus sammelnd) wird die Einheit dadurch möglich gemacht, daß man das Mannigfaltige in ein Ganzes vereinigt vorstellt; so ist die Idee der Welt eine collektive Einheit. — Alle Einheit des Verstandes ist nun distributiv, entweder analytisch oder synthetisch; im ersten Fall löst der Verstand die gegebenen Vorstellungen auf, um das gemeinsame Merkmal zu finden, unter welchem sie als vereinigt gedacht werden, im zweiten Fall verbindet er zwar durch einen Begriff (die Categorie), aber so, daß dieser Begriff als Merkmal mehrerer (möglicher) Vorstellungen, also distributive gedacht wird. — Die Idee der Welt aber, die z. B. eine Vernunfteinheit bezeichnet, wird nicht als Merkmal in mehreren Vorstellungen gedacht, sondern sie ist eine Anweisung der Vernunft für den Verstand, es ist das Ziel daß sie

ihm

ihm bei seiner Synthesis vorsteckt. Dagegen sagt Hr. Herder: „Die Vernunft hat nicht nur den Verstand noch weniger dessen Anstellung allein zum Gegenstande, sie regiert durch ihn mittelbar Alles. Durch Ideen vereinigt sie seine Begriffe nicht, sondern in Ideen; nicht durch Collektion, welches Zusammenzählen dem Gedächtniß und der Einbildungskraft zustehet, sondern durch erkennende Entscheidung. Ihr Amt ist distributive Wahrheit d. i. Erwägung des Ganzen in seinen Gliedern zum richterlichen Spruch, wie es das Amt des Verstandes war, Anerkennung des Gegenstandes zum Begriff."

Gegen die Behauptung, daß die transscendentalen Vernunftideen nicht von constitutivem Gebrauch sind, so daß durch sie Begriffe gewisser Gegenstände gegeben würden, sondern blos von unentbehrlichem regulativen Gebrauch, nämlich den Verstand zu einem gewissen Ziele zu richten, wendet Hr. Herder folgendes ein: „Das Vernunfturtheile leitende Ideen seyn können, daran hat niemand gezweifelt, da es Begriffe höherer Ordnung sind, und die Vernunft in ihnen als Entscheiderin urtheilt; eben deshalb

aber sind sie auch constitutiv, ja die constitutivsten unserer Erkenntnisse; es sind Decrete." (Hr. Herder spricht von Dingen, von denen die Rede nicht ist. Kant will den Gebrauch der in der theoretischen Vernunft gegründeten formalen Ideen bestimmen, und Hr. Herder redet von Vernunfturtheilen, die Begriffe höherer Ordnung seyn sollen, durch welche die Vernunft nun entscheidet, weshalb diese die constitutivsten aller Erkenntnisse seyn sollen; es trifft also was Hr. Herder sagt, durchaus die kantische Behauptung nicht, allein auch einmal davon abgesehen, so enthält seine Einwendung mancherlei Unrichtiges. Die höhern Begriffe sind Produkte des Verstandes, nicht der Vernunft, wenn sie gleich zu Vernunftschlüssen dienen können; und sind sie von empirischen Anschauungen durch die logische Abstraktion abgeleitet, so ist kein Zweifel, daß sie von constitutivem Gebrauch sind. Wie kann man aber sagen, daß die Vernunfturtheile Begriffe sind!) „Der Verstand constituirt nicht, sondern unterrichtet sich und den Richter. Die Wortbestimmung der kritischen Philosophie, daß constitutiv heißen soll, wodurch Begriffe von Gegenständen gegeben werden, ist eben so will-

führlich als unbestimmt; auch durch Vernunft-ideen werden Begriffe von Gegenständen d. i. Wahrheiten gegeben, und zwar in einer gewissen höhern Ordnung, als der Verstand seine Begriffe geben konnte. Gewähren sie solche nicht, so sind es keine Vernunftideen, sondern Dichtungen, Speculationen." (Der Unterschied des verschiedenen Gebrauchs von Begriffen ist offenbar in der Natur der Sache gegründet, und Kant hat gezeigt, daß die Vernunft sich selbst misversteht, wenn sie vermeint, daß ihr durch transscendentale Ideen Gegenstände gegeben werden; es wäre aber übereilt, sie deshalb für leere Dichtungen, ohne allen möglichen Gebrauch zu erklären, und was die Wahl der Benennung des doppelten Gebrauchs von Begriffen betrifft, so finde ich ihn der Sache sehr angemessen; auch halte ich den Unterschied für völlig bestimmt).

Kant stellt die regulative Idee unter dem Bilde eines focus imaginarius vor, so wie man denselben annimmt um die Richtungslinien der Strahlen zu bestimmen, so dient die Idee dazu, den Regeln des Verstandes die größte Ausbreitung, aber auch die größte Einheit zu ver-

schaffen; der Punkt in dem sie sich vereinigen sollen, ist nicht wirklich vorhanden, weil er ganz außerhalb den Grenzen der Erfahrung liegt. Hr. Herder erklärt dies für ein leeres Phantasma in einem unpassenden Bilde; darüber aber ist mit ihm nicht zu streiten, weil er was Kant unter transscendentale Ideen und dem regulativen Gebrauch derselben versteht, durchaus nicht gefaßt hat. —

Das Systematische der Erkenntniß d. h. der Zusammenhang derselben nach einem Prinzip (die collektive Vernunfteinheit) gehört, was die Einheit betrifft, unstreitig der Vernunft an; die Verbindung aller unserer Erkenntnisse zu einem systematischen Ganzen ist eine Idee, die wir freilich nicht erreichen, aber der wir uns doch immer mehr und mehr nähern können. Was Hr. Herder S. 137 und 138 dagegen sagt, von dem Erkennungspunkt und Brennpunkt der Wahrheit, der in der Vernunft selbst liegen soll, ist mir nicht verständlich.

Kant unterscheidet den apodiktischen und hypothetischen Gebrauch der Vernunft. Beim ersten ist das Allgemeine gegeben, und es wird durch Subsumtion das Besondere aus

demselben nothwendig bestimmt. Im zweiten Fall sucht man zu gegebenem Besondern die allgemeine Regel, die man als problematisch annimmt, prüft sie an mehreren gegebenen Besondern, um sich von der Richtigkeit derselben zu vergewissern, und sie sodann für alle andere nicht angegebene besondere Fälle zu brauchen. Herr Herder sagt dagegen: „Die Namen waren längst bekannt, hier werden sie nur verführend angewendet. Ist der Vernunft das Allgemeine nur problematisch, als eine bloße Idee (mißbrauchter Name), d. i. als ein Wahnbild, ein Allgemeinspruch gegeben, so hilft das Versuchen einzelner Fälle an der Regel nichts, um sie dadurch zur Allgemeinregel zu erheben. Ein so hypothetischer Gebrauch der Vernunft wäre kein Vernunftgebrauch, sondern ein Probiren unter einer Vorspiegelung, mit der ich mich, lüstern nach einem Nichts, täusche. Anerkennen des Allgemeinen im Besondern ist die Vernunftregel. Möge der für mich unübersehliche, mithin unerweisbare Allgemeinsatz an sich seyn, was er wolle; er gilt für diesen Fall: denn dies Besondre ist in ihm erkennbar."

Es ist kaum begreiflich, wenn man die vom Herrn Herder selbst citirte Stelle in der Kritik der reinen Vernunft aufschlägt und sieht, wie viel Mühe sich Kant gegeben hat, das Gesagte durch Beispiele zu erläutern, es ist, sage ich, kaum begreiflich, wie Herr Herder doch so wenig in den Geist des Gesagten eingedrungen ist. Kant zeigt an mehreren Beispielen, daß die menschliche Vernunft strebt, mehreres gegebene Besondere (z. B. die verschiedenen Kräfte des Gemüths) unter ein Allgemeines (Grundkraft) zu bringen, um es aus derselben abzuleiten; dieses Allgemeine ist freilich eine Idee, allein nur in dem wir ihr nachgehen, vergrößern wir die Einheit unserer Erkenntnisse, und sie ist also Zweckmäßig als regulatives Prinzip für den Verstand. Der Arzt giebt ein Arzneimittel und sieht von demselben verschiedene Wirkungen, so wird er also demselben verschiedene Kräfte beilegen; indem er aber darnach strebt, alle Wirkungen derselben als Aeußerungen einer und derselben Kraft (der comparativen Grundkraft) darzustellen, so wird er, wenn dies ihm auch nicht völlig gelingen sollte, doch der wirkenden Kräfte des Arzneimittels auf eine geringere Zahl zurückführen, und also mehr

Einheit in die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen bringen. Tausend solcher Beispiele liefert die Geschichte der Naturkunde. Die Idee einer comparativen Grundkraft des Arzneimittels ist kein Wahnbild, sondern ein bloßer problematischer Begriff, von dem man nicht mit Gewißheit sagen kann, ob er Realität habe, ob sich alle Erscheinungen bei dem Gebrauch dieses Mittels aus einer Kraft werden erklären lassen, so daß die Verschiedenheit der Erscheinungen nur von äußern Bedingungen herrühren; allein wer sieht nicht, daß nur durch solche Ideen, das Mannigfaltige unserer Erkenntnisse systematische Einheit erlangen kann. Alles Aufsuchen allgemeiner Erfahrungsregeln beruht es nicht auf diesem Prinzip der Vernunft? Wenn Herr Herder die Regel der Vernunft darin setzt, daß sie strebe, das Allgemeine im Besondern anzuerkennen, so irrt er, sie strebt grade umgekehrt, das Besondere im Allgemeinen zu erkennen; und was soll das heißen: der Allgemeinsatz mag sein welcher er will, er gilt für diesen Fall, denn dieß Besondere ist in ihm erkennbar? Wenn er das Allgemeine nicht kennt, wie will er denn wissen,

das es für einen gegebenen Fall gilt, und daß das Besondere in ihm erkennbar sei.

Herr Herder nimmt ferner Aergerniß daran, daß Kant behauptet, die systematische Einheit der Verstandeserkenntnisse, sei der Probierstein der Wahrheit der Regeln, und daß die systematische Einheit aller unserer Erkenntnisse doch eine bloße Idee sei: auf diese Weise, meint der Verfasser der Metakritik hänge die Waage der Vernunft an einem erdichteten *Nichts*. — Dieser Probierstein der Wahrheit von dem Kant spricht, ist die Consequenz; alle Wahrheiten müssen zusammenstimmen, und alle Erkenntnisse sich zu einem Ganzen (System) vereinigen lassen, diese systematische Verbindung aller unser Erkenntnisse ist freilich eine Idee, und also werden wir durch die Maxime der Conseqnenz nicht im ganzen Umfange anwenden können; dieß macht ihren Gebrauch aber nicht unnütz, sie dient, wie alle Maximen der Prüfung der Wahrheit der materialen Erkenntnisse sich dem Ideale der Wahrheit zu nähern, und ist wenigstens für den negativen Gebrauch von Wichtigkeit. —

Die systematische oder Vernunfteinheit ist ein logisches Prinzip, d. h. dient dem Verstande

als Vorschrift des Gebrauchs, es würde aber dieser Gebrauch nicht statt finden, wenn nicht vorausgesetzt würde, daß die Gegenstände der Erkenntnisse (Natur) die Eigenschaft besitzen, sich zu einer solchen Einheit verbinden zu lassen, welches ein transscendentales Prinzip ist. Da nun die transscendentalen Ideen keinen constitutiven Gebrauch zu lassen, (nichts über die Gegenstände der Erkenntniß bestimmen) was kann ihr regulativer Gebrauch für Bedeutung haben? Kant löst diese Schwierigkeit folgendergestalt: der Verstand macht für die Vernunft eben so einen Gegenstand aus, als die Sinnlichkeit für den Verstand. Die Einheit aller möglichen empirischen Verstandeshandlungen systematisch zu machen, ist ein Geschäft der Vernunft, so wie der Verstand das Mannigfaltige der Erscheinungen durch Begriffe verknüpft und unter empirische Gesetze bringt. Weil nun ein jeder Grundsatz, der den Gebrauch des Verstandes a priori bestimmt, (ihm seine Funktion vorzeichnet), auch indirekt von Gegenständen der Erfahrung gilt, so haben die Grundsätze der reinen Vernunft auch in Ansehung der Erfahrung objektive Gültigkeit, aber nur um das Verfahren anzuzeigen, nach wel-

chem der empirische Verstandesgebrauch mit sich selbst durchgängig zusammenstimmend werden kann. — Nennt man nun eine subjektive Regel eine Maxime, so sind die Grundsätze der spekulativen Vernunft Maximen, die die größtmöglichste Beförderung der Thätigkeit des Verstandes zum Zweck haben. —

Auch bei dieser Darstellung fällt in die Augen, daß man den Grundsätzen der Vernunft nur dadurch indirekt ihre Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung sichern kann, daß diese letztern nicht als Dinge an sich, sondern als Erscheinungen vorgestellt werden; denn mit welchem Rechte könnte man a priori etwas über die Beschaffenheit der Dinge an sich festsetzen? Sind aber diese Gegenstände für uns blos Erscheinungen, Vorstellungen, die von der Beschaffenheit unsers Vorstellungsvermögens wodurch sie gegeben werden, Merkmale an sich tragen, so läßt sich einsehen, wie diese Vorstellungen den Forderungen unserer gesammten Vorstellungsvermögens gemäß sein können, da diese Vorstellungsvermögen einem und demselben Subjekt angehören und also zusammenstimmend sein müssen. So zeigten wir, daß die

Anschauungen empirischer Gegenstände als Erscheinungen den Formen des Verstandes gemäß, durch die Categorien, sich mußten denken lassen; und so wird man, weil Verstand und Vernunft zusammenstimmend sind, von den durch den Verstand aus den empirischen Anschauungen hervorgebrachten Erfahrungsbegriffen voraussetzen können, daß sie den regulativen Prinzipien der Vernunft gemäß sind; wenn sich gleich in besondern Fällen die Grenze dieses Zusammenstimmens nicht angeben läßt. Diese ungemein schöne Stelle der Kritik wird von Herrn Herder für dialektische Phantasterei eines schlaftrunknen Idealismus erklärt; und dabei folgendes merkwürdige Raisonnement geführt, welches wir dem Leser hersetzen, damit er sehe, wie Herr Herder die Kritik der reinen Vernunft versteht. „Also setzest du sie voraus, Schlaftrunkner Idealismus, weil wir sie, selbst ehe wir sie versucht haben, voraussetzen, und weil nicht abzusehen ist, wie ein logisches Principium sie voraussetzte, wenn man sie nicht auch transscendental voraussetzen müßte: denn transscendental muß sie vorausgesetzt werden, weil man nicht sagen kann, sie sei

zuvor, als den Objekten selbst anhängig, von der zufälligen Beschaffenheit der Natur abgenommen worden. Man muß sie voraussetzen, weil sonst keine projektirte Einheit der Verstandes und Vernunftbegriffe zu Stande komme, und ohne solche gar keine Vernunft statt fände. Damit also dies Projekt, eine Vernunft zu Stande komme, müssen wir vor aller Vernunft, eine Vernunft, auch als objektivgültig annehmen. Nur in Ansehung des letztern thun wirs, sonst wäre uns keine objektivgültige Vernunft nöthig. Zeigte uns jemand ein Mittel, wie wir ohne objektivgültige Vernunft eine subjektivgültige Vernunft haben könnten, so wäre die Voraussetzung und Annahme nicht nothwendig. Q. E. D."

Kant stellt nunmehro die Maximen der Vernunft, als Vorschriften für den Verstand zur Betrachtung der Gegenstände der Natur auf. Diese Maximen sind transscendental und müssen also von allem empirischen abstrahiren und blos die Form des Vorstellens zum Grunde legen. Bei einer jeden Vorstellung aber ist dreierlei zu unterscheiden, die Form derselben (Einheit), ihre Materie (das Mannigfaltige) und

beides zusammen verbunden. Dies auf die Maximen der Vernunft angewandt, so erhält man die Prinzipien der Homogeneität (entia praeter necessitatem non sunt multiplicanda), der Specifikation (entium varietates non temere esse minuendas) und das der Continuität der Formen*) (datur continuum formarum). Das erste auf die Natur anzuwenden, dazu gehört Witz, zur Anwendung des zweiten Unterscheidungsvermögen (wie man es sonst fehlerhaft nannte, Scharfsinn), des dritten Verstand als das Vermögen zu ordnen; daher kömmt es denn, daß von verschiedenen Naturforschern, einige diese, einige jene Maxime bei ihren Nachforschungen befolgen, je nachdem eins der genannten Vermögen bei ihnen das hervorstechende ist. — Herr Herder versteht so wenig, was Kant sagen will, daß er noch die Anmerkung macht, vor aller Erfahrung wisse die Vernunft von Gattungen, Arten und Geschlechtern gleich wenig, und könne sich über Gleichartigkeit, Varietät und Affinität keine

---

*) Logischen Formen, Arten, formarum logicarum.

Gesetze geben; daraus ist dann auch zu erklären, warum er diese Untersuchungen für mühsames Spielwerk, für Traumreden hält, bei denen nichts weiter zu thun sei, als sich gähnend und gähnend zu verwundern.

Es wäre überflüßig, das noch besonders zu würdigen, was Herr Herder gegen die Idee des Maximums der Abtheilung und der Vereinigung der Verstandeserkenntniß in einem Prinzip, die Kant ein Analogon von einem Schema der Sinnlichkeit nennt, da aus dem Vorgehenden, wie ich glaube, sich deutlich ergiebt, daß der Verfasser der Metakritik Kant durchaus nicht verstanden hat.

Herr Herder liefert nach der Tafel seiner Categorien folgendes

Schema der Verstandes und Vernunfteinheit.

1.

Sein,
Dasein, Fortdauer,
Kraft,
Vernunftgesetz der Identität.

2.

Eigenschaften.
Dasselbe, Ein andres
Geschlechte, Gattungen,
Art.
Vernunftgesetz der
Homogeneität,
Differenz und Artung.

3.

Kräfte.
Bestehend, Freundlich-Feindlichwirkend,
Fortwirkend.
Vernunftgesetz der
Causalität,
Affinität uud des
nexus effectivus.

4.

Maas.
Punkt,
Extension, Protension,
Intension.
Vernunftgesetz des Continuum, Maximum, Minimum u. s. w.

Der Verfasser fügt hinzu: Sollte es noch einer Entwickelung bedürfen? und scheint die Frage zu verneinen, weil der folgende Abschnitt, der den Titel: Gesetz der Vernunft führt, nichts von der Erläuterung enthält, die der kritischuntersuchende Leser mit Recht fordert. Das Gesetz der Identität ist ein formales Prinzip des Denkens und gehört in die Logik, welche es gewöhnlich in der negativen Form ausgedrückt, wo es dann der Satz des Widerspruchs genannt wird. Es gehört also nicht als ein materiales Prinzip des Erkennens in die materiale Philosophie und der ihm zum Grunde liegende Begriff ist der des logischen Setzens, aber keiner der von Herrn Herder genannten Begriffe, weder Sein, noch Dasein, noch Fortdauer, noch Kraft. Freilich wird bei diesen Begriffen, so wie bei allen andern das Prinzip der Identität und des Widerspruchs seine Anwendung finden, insofern es conditio sine qua non alles Erkennens überhaupt ist, allein diese Begriffe liegen ihm weder zum Grunde, noch ist die Anwendung des Prinzips auf sie ausschließlich eingeschränkt.

Wir

Wir kommen nunmehr zu den Gesetzen der Homogeneität, Differenz und Artung, welches letztere Kant das Gesetz der Specification nennt, und welches nur durch Aufsuchung der Differenz seine Anwendung findet, daher mit ihm zusammenfällt. Unstreitig fordert die Vernunft vom Verstande nach diesen Gesetzen die Natur zu betrachten, allein die Fragen, mit welchem Rechte kann die Vernunft voraussetzen, daß die Gegenstände der Natur diese Eigenschaften haben, worauf gründen sich diese Gesetze, welches ist ihr Gebrauch und worauf beruht die Rechtmäßigkeit desselben? fordern eine Antwort, die von Kant gegeben werden und die wir auch oben S. 265. angeführt haben. Herr Herder giebt für das Gesetz der Homogeneität S. 149. folgenden Grund an: „In der dürftigsten Sprache liegt dies Gesetz, da keine menschliche Sprache ohne dasselbe bestehen konnte.“ Die Sprache enthält Zeichen unserer Vorstellungen und da es subordinirte Vorstellungen giebt, so werden sich auch Zeichen dafür finden müssen; übrigens ist dadurch gar nicht erklärt, mit welchem Rechte die Vernunft fordert, zu jeden zwei gegebenen Vor-

stellungen eine höhere zu suchen, der sie subordinirt sind.

Das dritte vom Herrn Herder aufgestellte Vernunftgesetz: ist das der Causalität, Affinität und des nexus effectivus. Das Gesetz der Causalität ist kein Prinzip der Vernunft, sondern wie im vorhergehenden gezeigt worden ist, ein Gesetz des Verstandes. Das Gesetz der Affinität oder wie Kant es genannt hat, das Gesetz der Continuität der Formen ist eine Maxime der Vernunft, nur hätte Herr Herder ihren Ursprung und die Rechtmäßigkeit ihres Gebrauchs deduciren müssen. Er läßt sich aber dies Gesetz dem Gesetze der Causalität nicht beigesellen; auch sieht man nicht ein, was der Begriff der Kraft damit zu thun hat, denn dieser Begriff liegt dem Gesetz der Affinität weder zum Grunde, noch ist das Gesetz auf denselben allein anwendbar. Es wird daher wahrscheinlich, daß der Verfasser den Ausdruck im chemischen Sinn genommen habe; dann aber gehört es zu den empirischen Erfahrungsgesetzen und kann in einer Transscendentalphilosophie keinen Platz finden. Der nexus effectivus oder die Causalverbindung der

wirkenden Ursachen ist ein Gesetz des Verstandes, dessen Deduction auf der Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt beruht.

Als das vierte Vernunftgesetz nennt Herr Herder das Gesetz des Continuum, Maximum, Minimum u. s. w. Da diese Gesetze unter den Titel des Maaßes aufgestellt ist, so sieht man wohl, daß hier nicht von dem oben erwähnten Gesetze der Continuität der Formen die Rede sein kann. Spricht der Verfasser von kontinuirlichen Großen, so gehört das Gesetz: Alle Erscheinungen sind continuirliche Größen, sowohl ihrer Anschauung nach, als extensive, oder der bloßen Wahrnehmung (Empfindung und mithin Realität) nach als intensive Größen (s. Krit. der reinen Vernunft S. 212.) für den Verstand und nicht für die Vernunft. Da er das Gesetz des Maximums, Minimums nicht ausgedrückt hat, so läßt sich dasselbe auch keiner Prüfung unterwerfen.

Der Verfasser der Metakritik hängt dieser Prüfung der kantischen Darstellung des regulativen Gebrauchs der reinen Vernunftideen eine kleine Abhandlung an, die er: Gesetz der Vernunft überschreibt.

Der Anfang dieser Abhandlung enthält eine Wiederholung des mehrmals von ihm Gesagten: Aus dem Universo eigne sich jedes Organ das Seinige an, und eine solche Sonderung nehme auch die Einbildungskraft, der Verstand und die Vernunft vor; man strebe, nach der eignen Kraft des Erkenntnißvermögens dahin, im Allgemeinen ein Besonders zu erfassen, und umgekehrt das Besondre im Allgemeinen darzustellen. So particularisire man von Jugend auf, auch generalisire das Kind gern. Unsere Gemeinbegriffe seyen nur dann vollständig, und man könne nur dann im genauesten Sinn All sagen, wo der Begriff dies All selbst enthält, oder wo er ganz unser ist, und wir also zu ihm so viel nehmen können als uns beliebt. Da wohnen wir in unserm Eignen und dürfen sagen: dies Alles ist mein! d. i. dies ist Alles, was ich habe. (Soll dies heißen, nur a priori giebt es absolut allgemeine Sätze, alle empirischen Sätze sind nur comparativallgemein, so ist dies freilich richtig, allein auch die Behauptung der kritischen Philosophie, die zwar nicht so rhetorisch, aber warlich verständlich denselben Satz vorträgt. Hat Hr. Herder was anders sagen wollen, so thut es mir leid, daß ich in

dem Gesagten trotz aller Mühe keinen andern vernünftigen Sinn habe finden können). Es sey, meint er, in den meisten Fällen bloße Läßigkeit, das wir das Wort All aussprechen. (Da hat er freilich Recht, der gemeine Mann ist leicht fertig, solche Gemeinsprüche sich zu bilden, um der Mühe überhoben zu seyn, in jedem einzelnen Fall von neuem eine Prüfung vornehmen zu wollen; doch giebt es auch Fälle, wo wir das Wort All setzen, um blos comparative Allgemeinheit auszudrücken, wo sich dann von selbst versteht, daß wir entweder blos bezeichnen wollen, so weit unsre Erfahrung, oder die bisherige Erfahrung überhaupt, reicht, sey uns keine Ausnahme bekommt, ob wir gleich die Möglichkeit derselben zugestehen, oder wir wollen blos sagen: der Satz gelte von dem bei weitem größeren Theil des Subjektbegriffs). Im Obersatz eines Vernunftschlusses sage also das All blos: nichts ausgenommen von dem, was das Subjekt sagt, was mir und dir in ihm bekannt ist, und was jetzt zu unserm Zweck gehört; daher könne man es oft auslassen und das Subjekt allein nennen. Das All und Keiner des Syllogismus seyen also blos Classen und Schulworte, zu verhüten, daß sich kein Quidam von der Regel

ausnehme. Dem Schluß soll sich nichts entzie-
hen, was zur Particularisation des Allgemeinen
auf diesen Fall gehört. (Man sieht, daß der
Verf. der Metakritik blos von dem apodiktischen
Gebrauch der Vernunft spricht, von dem Kant
den hypothetischen sehr wohl unterscheidet). Die
Vernunft suche diese allgemeinen Sätze nie, sie
drängen sich ihr von selbst anf, damit sie sie
particularisire. (Ein Beispiel, daß man oft et-
was zu sagen meint, wo man doch nichts sagt:
Was will Hr. Herder mit dem Ausdruck, die
allgemeinen Sätze drängen sich der Vernunft
auf? —) Die wahre Vernunft transscendire
daher nie, in ihren höchsten Gleichungen (was
soll das Wort hier?) befolge sie dasselbe Gesetz,
das sie in den niedrigsten befolge: im Allge-
meinen das Besondere zu finden, im Mittel-
wort (medius terminus) es festzuhalten und im
Schluß zu gründen. „Je höher sie ihren Be-
griff nahm, in desto Mehrerem muß er aner-
kannt werden; im kleinsten und größesten Um-
fange aber ist das Wesen der Vernunft wie des
Cirkels: Radien sind ohne Mittelpunkt nicht,
von ihm gehen alle aus, und kehren zu ihm
wieder." Das regulative Prinzip gehöre also
für eine distorquirende Unvernunft (tortura men-

tis); die Vernunft selbst sey Friedestifterinn zwischen dem Besondern und Allgemeinen, daß beides nicht ohne einander seyn könne, indem sie beides einige; diese Verknüpfung geschehe durch die Vernunft selbst, weil sie Vernunft sey. Sie mache das unbestimmte wüste All (omne), an welchem sich nichts denken läßt, zu einem ihr eignen Ganzen (toto) bedingt und bestimmt in seinen Gliedern. (In diesen Sätzen liegt viel Wahres. Erkenntniß findet nur statt, in so fern der Verstand aus dem Chaos der Anschauungen Gegenstände sondert, und also diese bestimmt, und seinen Bedingungen gemäß denkt; allein was Hr. Herder nun sagt, ist zum Theil unverständlich, und wo man den Verf. versteht, kann man ihm nicht beipflichten. „Ein Ganzes bestimmt in seinen Gliedern; hiermit flieht jene transscendentale Synthesis" (wie dies folgt sehe ich nicht). „Die Feindin alles menschlichen Anerkennens, die Theile zu Theilen, Räume zu Räumen setzt, um ein Absolutum zu erhaschen, wovon der Verstand keinen Begriff hat, welches auch auf diesem Wege das 1 + 1 nicht einmal zu finden wäre. An ihre Stelle tritt Umfassung des Begriffs (Comprehensio) durch Zusammenordnung. Nicht

aus Theilen wird der Vernunft ein Ganzes zusammengesetzt, (synthesiret,) noch in Theile von ihr zerstückt, dichotomiret; sondern als Ganzes (totum) lebendig anerkannt in seinen Gliedern. Diese constituiren das Ganze energisch und höchst bestimmt, weil es nur in ihnen unzertrennt und untrennbar lebet. Absolut heißt ihr nicht das Bedingungslose, sondern das in und zu sich selbst Geordnete durch sich selbst höchst Bedingte." (Und der Begriff des Weltalls, den der Verfasser so oft braucht, wo ist der entstanden? doch gewiß nicht durch die Sinne gegeben und durch den Verstand verbunden? Offenbar setzt die Vernunft, das was sie Welt nennt, aus Theilen zusammen, sie stellt die Zusammensetzung als vollendet vor, eben deshalb ist sie Idee und kein empirischer Begriff. — Lebendig anerkennen, energisch constituiren, das in und zu sich selbst Geordnete sind Ausdrücke, die von einer lebhaften Imagination zeugen, allein nicht in eine Kritik der Erkenntnisse gehören, wo alles auf eine genaue Bestimmung der Begriffe ankömmt).
„Die Vernunft vernahm als Richterin

den Grund des Anbringens

Parthei und Gegenparthei

und

Entscheidet."

(Ist die Entscheidung, wie wir sie oben in den Fragen der rationalen Psychologie und Kosmologie durch Herrn Herder kennen gelernt haben, so ist sie Machtspruch, und als despotisches Verfahren der Vernunft unwürdig und zuwider).

"Die Entscheidung kehrt zum Grunde des Anbringens zurück, der in beiden Mittelgliedern nur geweitet, d. i. von beiden Theilen auseinandergesetzt ward. Die beiden Extreme finden durch Ja oder Nein ihre Mitte wieder."

"Hieraus ergiebt sich warum unsere Categorien als

1.

2. 3.

4.

gestellt wurden; ein leeres Spiel der Dichotomie sollte dies nicht seyn. So gestellet geben sie den Aktus der Vernunft selbst an, und sind nichts als drei Glieder des Syllogismus, indem die zwei mittlern den medius terminus

verbreiten, und die vierte Zahl zur Ersten zurückkehret *). Wenn ich z. B. den Begriff vom Sein in seinen großen Dimensionen Raum und Zeit wahrgenommen habe, kehren beide Extreme in ihn selbst, in den Begriff einer bestehenden Kraft zurück, durch welche zwischen beiden der Zustand einer Beharrung wird." (Der Begriff der Kraft setzt den Begriff der Ursach voraus, und entspringt nicht analytisch aus dem Begriff des Seins oder der Wahrnehmungen in Raum und Zeit. Wie Sein im Raum und Zeit, Extreme genannt werden können, ist mir nicht einleuchtend; auch verstehe ich nicht, was das heißen soll, die Wahrnehmungen des Seins in Raum und Zeit kehren in den Begriff des Seins zurück, und zwischen den Wahrnehmungen des Seins in Raum und Zeit, wird der Zustand einer Beharrung durch den Begriff einer bestehenden Kraft. —

---

*) In einer Note fügt Hr. Herder folgendes hinzu: Der Construction der Rede nach würden sie thesis, aetiologiae, apodosis heißen. In anderer Rücksicht können die beiden Mittelglieder als integrirende Theile des Hauptbegriffs betrachtet werden, der in 1 und 4 erscheint.

(Das mag wohl esoterische Philosophie seyn, von der den Uneingeweihten nichts verständlich wird. Dies gilt auch von dem Folgenden). „Der Begriff der Qualität, durch Geschlechter und Gattungen verfolgt, kann nirgend hin, als in sich selbst zur eigenthümlichen Art zurückkehren, in welcher jede Gattung, jedes Geschlecht beharret, wenn Eigenschaften und Individuen in immerwährenden Strom sind. In der Categorie der Kräfte werde ich aus Anziehung und Zurückstoßung nie eine Welt zimmern; es muß eine Kraft seyn, aus welcher beide entspringen; und in welche beide mit neuer Verjüngung d. i. einem Effekt sich wieder vereinigen. Die auseinander gesetzten Extreme waren nur Mittelglieder." (Das soll vielleicht auf die kantischen metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft Bezug haben, worin dargethan wird, daß man der Materie, damit sie den Raum erfüllen könne, Anziehungs und Zurückstoßungskraft beilegen müsse. Herr Herder will beide Kräfte in einer einzigen Grundkraft vereinigen, welches wäre denn diese Grundkraft? — Es versteht sich, daß nicht blos von einem höhern Begriff die Rede ist, der beide Kräfte als Begriffe logisch unter sich begreift. Der Verf. der Me-

takritik würde sich ein großes Verdienst um die Naturwissenschaft erworben haben, wenn er uns mit dieser Grundkraft bekannt gemacht hätte). „Im Begriff des Maaßes endlich kehren seine beiden Dimensionen Extension und Protension, die vom Punkt ausgingen, als weitgenommene Extreme zur dritten Dimension, der Intensität wieder." (Extension und Protension sollen Intensität geben! — —). „Die Categorie ist also nichts als der in seiner Construction dargestellte Vernunftaktus; die beiden Arme der Waage müssen an einer Unterlage befestigt seyn, worauf zwischen beiden, ein viertes, die Zunge, den Ausschlag giebt, d. i. entscheidet." (Eine unrichtige Darstellung der Waage, und das Bild verbreitet über das vorhin Gesagte kein größeres Licht).

Im folgenden spricht Hr. Herder von den vier Wissenschaften, die sich aus den vier Hauptbegriffen seiner Categorien ergeben sollen, der der Ontologie, Naturkunde, Physik und Mathematik, und behauptet, daß in der Construktion derselben sich die angegebene Regel der Vernunft zeigen müsse. Ich habe im ersten Theil der Prüfung S. 253 u. fg. über diese vier Wis-

senschaften und deren Ableitung weitläuftig gesprochen, und kann also mich hier darauf berufen. Man sieht übrigens, daß Hr. Herder einen ganz eignen Begriff von Construktion haben muß, da er in der Ontologie und Naturbeschreibung construiren will *) Ueber Ontologie, die ihm Philosophie der allgemeinen Verstandessprache ist, sagt er folgendes: „Die Zusammenhäufung eines Wörterbuchs, in welchem Wort auf Wort, wie Blatt auf Blatt folgt, giebt uns den Begriff einer Sprache nicht, sondern Ableitung und Zusammensetzung der Begriffe, Etymologie und Syntaxis. Nicht Synthesis des Einzelnen zum Einzelnen, sondern συμπλοκη, Comprehension des Ganzen, d. i. die Verknüpfung des Allgemeinen mit dem Besondern." (Hier ist nun durchaus nicht abzusehen, wie der bei der Categorie des Seins vom Hrn. Herder geschilderte Vernunftaktus: „Wenn ich den Begriff von Sein in seinen großen Dimensionen Raum und Zeit wahrge-

*) In der Folge meint er einmal, der Philosoph construire den Begriff, wenn er ihn mit einem Worte bezeichnet.

nommen habe, kehren beide Extreme in ihn selbst, in den Begriff einer bestehenden Kraft zurück, durch welche zwischen den Zustand einer Beharrung wird," seine Anwendung finden kann, und doch soll diese Categorie der Ontologie zum Grunde liegen und der beschriebene Vernunftaktus in ihr sich offenbaren).

„In der Naturkunde giebt das Hin- und Herzählen der Gattungen und Geschlechter keinen Begriff der Wissenschaft, sondern ihre Zusammenfassung unter den Hauptbegriff, Charakter, Genesis, Art, d. i. die Anerkennung des Allgemeinen in dem Besondern und wechselseitig." (Die Naturbeschreibung bekömmt nur systematische Form, in so fern bei ihr die drei oben genannten Maximen der Homogeneität, Specification und Continuität angewandt werden; aber vielleicht hat Hr. Herder dies sagen wollen, dann hat er sich dunkel ausgedrückt und hätte die Anwendung der Maximen rechtfertigen müssen). „In der Physik bringt eine Dichotomie mechanischer Kräfte nie zum Ziel; beide aus Einer Ursach entsprossen, in Eine Wirkung zusammengehend, wirken durch Verwandt-

schaft auf einander freundlich, feindlich; nur also **wird** etwas in der Natur, die sich nicht anders als **genetisch** durch Abkunft, Verwandschaft, Erzeugungen hält und in ihnen fortlebt. Ihr Typus

Genetische Abkunft,
Freundschaften, Feindschaften,
Produkte,

trägt den **Typus der Vernunft** selbst an sich." (Da wir schon oben über Anziehungs- und Zurückstossungskraft der Materie und über die Vereinigung derselben in eine Grundkraft gesprochen haben, so können wir das hier übergehen.)

Es ist auffallend, daß Herr Herder die Rechtfertigung seiner Categorientafel nicht auf die Mathematik fortgeführt hat; es ist aber freilich auch nicht einzusehen, wie die von der Extension und Protension entsprungene Intension (so stellt sie der Verfasser der Metakritik S. 173. vor) die Grundidee der Mathematik sein könne. Doch wir haben in der Metakritik so manches Ungewöhnliche in Dunkelheit gehüllt vortragen sehen, wer weiß ob dies nicht auch hier der Fall hätte sein können.

„Die Vernunft, fährt Herr Herder fort, ist unser höchstes, in sich selbst beschlossenes Seelenvermögen, das Gesetz derselben heißt: Wäge zu beiden Seiten. Umfasse den Begriff in allen seinen Gliedern und führe ihn in sich selbst zurück. Nur das in sich selbst bestimmte ist absolut und nothwendig. Diese Vernunft spricht auch: Mein Begriff von Gott ist die ewige Vernunft selbst, sie ist mir in mir und in Asem gegeben. Auf einem Daseienden, Nothwendigen, in sich Höchstbestimmten steht alle Veränderung; jeder Begriff des Verstandes, jedes Urtheil der Vernunft hängt am Wort Ist oder Ist nicht; es setzt Wahrheit voraus, Wahrheit in sich, zuletzt ewige Wahrheit. (Sind denn nicht alle Wahrheiten ewig?)

Ich halte es für überflüßig, etwas zur Beurtheilung des Gesagten hinzuzusetzen, da d es nur eine Wiederholung des Vorhergehenden ist. Was werden aber meine Leser zu folgenden Behauptungen sagen? „Könnte das Auge sich selbst aussprechen, es spräche sich aus als Formel einer unendlichen Vernunft d. i. unendlich vieler, in ihr dargestellten Ver-

hält-

hältnisse, in sich selbst zusammentreffender Gedanken. Die Vernunft spricht sich selbst also aus, auf ein Nothwendiges d. i. höchstbestimmtes Dasein mit seinen Folgen, auf Verknüpfung zwischen Ursach und Wirkung gegründet. Aber die Vernunft weiß, daß sie ist, sie weiß es allein. Selbst die Phantasie könnte ohne sie nicht dichten, sie setzt schon Vernunft voraus und hüllet was sie nicht genau kennt, nur ein in ihre Bilder. Der Wilde und wir erkennen die Wirkung eines großen Geistes; die Phantasie selbst hat droben ihre Flügel verlohren, auch sie erkennet eine durch sich bestehende, ewige Wahrheit; ohne welche auch keine Naturgesetze und keine Mathematik statt findet. Der Prototyp der Vernunft ist Bestehen in sich, nothwendige Wahrheit. Wer die reinste Idee der Vernunft für Phantasie erklärt, erklärt auch für Phantasie, daß $2 + 2 = 4$. sei" Läuft das nicht alles auf den Schluß hinaus, weil wir Vernunft haben, muß es eine höchste Vernunft geben? wo wäre hier wohl der nervus probandi?

Der Kritik der reinen Vernunft Zweyter Theil welcher die transscendentale Methodenlehre enthält.

Die Kritik der reinen Vernunft zerfiel nach Kant in zwei Haupttheile, in die transscendentale Elementarlehre und in die transscendentale Methodenlehre. Jene prüfte die Anschauungen, Begriffe und Sätze aus welchen man ein Gebäude der reinen Erkenntniß aufführen wollte, und nach dem die Quelle dieser Vorstellungen aufgesucht und die Grenzen des Gebrauchs derselben bestimmt worden sind, so muß diese nun die formalen Bedingungen eines vollständigen Systems der reinen Vernunft aufstellen.

Kant theilt sie in dieser Absicht, in die Disciplin, den Kanon, die Architektonik und die Geschichte der reinen Vernunft.

I. Die Disciplin der reinen Vernunft.

Der Gebrauch der Vernunft bezieht sich entweder auf Gegenstände der Erfahrung, (er ist empirisch) oder er ist rein a priori. In Rücksicht der Gegenstände der Erfahrung bedarf die Vernunft keiner Disciplin, da die empirische Anschauung sie in einem sichtbaren Gleise hält und die Erfahrung selbst sie bald von Irrthümern überzeugt. Der reine Vernunftgebrauch ist wiederum doppelt, entweder mathematisch oder philosophisch; im ersten Fall legt sie ihren Begriffen reine Anschauungen unter, construirt sie und sichert ihnen dadurch ihre Realität und sich vor Ausschweifung und Irrthum; im zweiten Fall bleibt sie blos bei Begriffen stehen, und hier kann sie, wenn sie sich selbst nicht recht versteht, leicht durch ihren Hang über die Grenzen der Erfahrung hinauszugehen, zu Irrthümern veranlaßt werden, daher fordert sie eine Disciplin d. h. eine negative Gesetzgebung, wodurch bestimmt wird, welchen Gebrauch sie von gewissen Vorstellungen nicht machen kann. Diese Disciplin ist also von keinen positiven Nutzen, so daß sie uns Erkenntnisse verschaffte, sondern sie wehrt blos Irr-

thümer ab. — Woher hat aber die Vernunft die Quellen dieser Erkenntniß der Grenzen ihres richtigen Gebrauchs? In sich selbst. Es wird weiter nichts erfordert, als die Quellen unserer Vorstellungen aufzusuchen, und die Funktion unserer Erkenntnißvermögen mit sich selbst einstimmig zu machen, um dadurch zu erkennen, welchen Gebrauch gewisse Vorstellungen zu lassen und welchen nicht. — Zeigt sich, daß bei einem gewissen Gebrauch die Vernunft mit sich selbst in Widerstreit geräth, so ergiebt sich daraus unmittelbar, daß er nicht statt finden kann. Wozu dient aber der Hang der Vernunft, über die Grenzen der Erfahrung hinaus zu gehen? Er ist ein Sporn, die Erkenntniße zu erweitern und zu verbinden. Der Grund des Hanges ist gut, er wird nur schädlich, in so fern er nicht richtig verstanden und angewandt wird, so wie auch im Moralischen der sinnliche Trieb aus dem nicht von der Vernunft gezügelt Laster entspringen, an sich einen guten Zweck hat; so ist z. B. der Trieb zur Nacheiferung, der in Neid ausarten kann, an sich nicht böse, und er hilft zur Vervollkommnung des Menschen. Dies enthält zu gleicher Zeit die Antwort auf das was Herr Herder S. 188. sagt, die In-

spektiven abgerechnet, auf welche nicht zu antworten, wir uns vorgesetzt haben. „Die reine Vernunft, dem Hange nach eine Semper Augusta, soll also disciplinirt werden: von wem? Von ihr selbst? Wie kann die alte und immer junge Verführerin, Mutter so vieler Täuschungen und Blendwerke, sich selbst ziehen und bessern, da nach dem kritischen System diese Blendwerke und Täuschungen in ihrer Natur liegen. Der transscendentere Zuchtmeister der transscendentirenden Vernunft ist also niemand als der kritische Philosoph selbst, in dem die reine disciplinirende Vernunft, substanziell, habituell, allgütig wohnet."

Die Disciplin der reinen Vernunft im dogmatischen Gebrauche.

Da die Vernunft unabhängig von aller Erfahrung im Gebiet der Mathematik so glänzende und glückliche Fortschritte machte, so kam man auf den Gedanken durch Anwendung der mathematischen Methode die philosophische Erkenntniß im Felde der Metaphysik gleichfalls mit apodiktischer Gewisheit erweitern zu können. Das was für die Mathematik die mathematische Methode ist, kann für die Phi-

losophie, die dogmatische genannnt werden. Sind aber beide Wissenschaften, Philosophie und Mathematik so gleichartig, daß man in beiden eine und dieselbe Methode befolgen kann? Diese Frage hat Kant in dem vorliegenden Abschnitt beantwortet.

Den Unterschied zwischen beiden Wissenschaften, giebt er folgendergestalt an: Die philosophische Erkenntuiß ist die Vernunfterkenntniß aus Begriffen, die mathematische aus der Construktion der Begriffe. Beide kommen darin überein, daß sie Vernunfterkenntnisse, nicht historische Erkenntnisse sind; sie unterscheiden sich darin von einander, daß die Mathematik ihre Begriffe construiren, d. h. sie abgesondert von aller Erfahrnug, a priori in einer reinen Anschauung darstellen kann. —

Diese differentia specifica aus der sich am Ende aller Unterschied der Methoden in beiden Wissenschaften ableiten läßt, wird vom Herrn Herder angegriffen. Er meint, der Philosoph construire auch seine Begriffe, indem er sie mit Worten bezeichne. Aber Bezeichnung und Construktion sind Himmelweit von einander unterschieden. In dem der Mathematiker dem

Begriff des Dreiecks zufolge eine solche Figur verzeichnet, soll diese Zeichnung ihm nicht den Begriff Dreieck im Bewußtsein erhalten oder ihn wieder hervorrufen, sondern er wird an demselben des Gesetzes sich bewußt, nach welchem die Einbildungskraft ein Dreieck zeichnet. Dem Mathematiker giebt nicht das Bild, sondern das Schema der Einbildungskraft, das er in demselben und durch dasselbe erkennt, Gewisheit. Dadurch, daß der Mathematiker seinen Begriffen durch die Einbildungskraft Anschauungen unterlegt, sichert er ihre Realität; hat aber jeder Begriff des Philosophen deshalb schon Realität, weil er ihn mit einem Worte bezeichnen kann? — Die Behauptung, daß es in der Mathematik apodiktisch wahre Sätze giebt, die sich nicht construiren lassen, muß Herr Herder beweisen.

Dadurch, daß die Mathematik ihre Begriffe anschaulich betrachtet, erkennt sie das Allgemeine im Besondern; sie wird sich bei der Darstellung des Besondern (des gezeichneten Dreiecks) die Regel des Verfahrens überhaupt, des Allgemeinen bewußt. Der Philosoph erkennt durch Begriffe; und selbst seine Erkennt-

niß einzelner Gegenstände wird dadurch bestimmt daß er ihnen Merkmale beilegt oder abspricht; diese Merkmale aber sind Begriffe, die sich, der Möglichkeit des Gebrauchs nach, auf mehrere Gegenstände beziehen, allgemeine Vorstellungen, und also betrachtet die philosophische Erkenntniß das Besondere nur im Allgemeinen. Herr Herder sagt dagegen: „Auch die Philosophie betrachtet das Allgemeine im Besondern, in dem sie Jenes auf Dieses bezieht; außer solchem Bezuge ist ihr das Allgemeine müßig." (Freilich kann von dem Allgemeinen zur Erkenntniß bestimmter Gegenstände nur dadurch Gebrauch gemacht werden, daß man das Allgemeine als Merkmal im Besondern darstellt, allein dann wird doch das Besondere durch das Allgemeine erkannt.) „Anderntheils erkennet die Mathematik am Besondern das Allgemeine, ohne sich darum zu kümmern." (Freilich gehet dem Mathematiker die Frage: wie gelange ich zu meiner Erkenntniß und zu der apadiktischen Gewisheit derselben, nichts an; sondern der Beantwortung derselben muß sich die Philosophie unterziehen; doch hat dies mit unsrer Untersuchung nichts gemein.) „Es geschieht dort wie hier eine Handlung der Seele."

(Daß dies durchaus unrichtig sei, sieht man wenn man die Beweise des Geometers, der Hülfslinien zieht, mit den Beweisen des Philosophen vergleicht.)

Kant berichtigt die Meinung, daß die Philosophie Qualitäten, die Mathematik Quantitäten zum Objekt habe und zeigt die Form der Mathematik sei die Ursach, warum sie lediglich auf Quanta gehen kann; denn da die Mathematik ihre Begriffe in der reinen Anschauung, Raum oder Zeit darstellen muß, diese aber Gleichartiges Mannigfaltiges enthält, welches indem es synthetisch verknüpft ist, Größe genannt wird, so bezieht sich die Mathematik auf Größen. Herr Herder merkt hierbei folgendes an: „Da keine Form ohne Materie denkbar ist; so gehet Mathematik ihrer Natur nach auf Quanta d. i. aufs Maas der Dinge.“. (Die Mathematik hat ihre Eigenthümlichkeit nicht im Objekt, der Größe, sondern in der Art und Weise, wie sie den Gegenstand, behandelt, denn die Philosophie kann auch Quanta betrachten; nur daß die Mathematik ihre Begriffe construirt, und dem Begriff den Gegenstand giebt, sich auf Intuition stützt, die Philosophie

hingegen discursiv denkt; dadurch und nicht durch die Verschiedenheit der Objekte unterscheiden sich beide von einander. Freilich bestimmt die Form der mathematischen Erkenntniß die Materie derselben; allein die Materie der Mathematik (Quanta) gehört unter einer andern Form auch zu den Objekten der Philosophie. — Herr Herder irrt ferner, wenn er behauptet, die Mathematik beschäftigt sich allein mit dem Messen, das Messen gehört mit zu den Untersuchungen dieser Wissenschaft, allein es macht weder den alleinigen Gegenstand, noch den Hauptzweck derselben aus.) „Wo Maas statt findet, treibet sie ihr Werk und würde es treiben, gesetzt, daß sie ihre Begriffe auch nicht in der Form, wie sie es thut construirte." (Die Mathematik leidet nicht blos Anwendung wo es etwas zu messen oder zu rechnen giebt, sie stellt z. B. in der Mechanik die Richtung der mittleren Kräfte dar. — Der Satz, die Mathematik würde ihr Werk treiben, wenn sie auch ihre Begriffe nicht in der Form wie sie es thut construirte, hat keinen Sinn; denn wird denn die Philosophie Mathematik, wenn sie Größen betrachtet?) Da aber Maas im Unermessenen jeder Art schlechthin unser

Begriff ist, den wir nach Belieben construiren mögen, so geschieht es im Raum darstellend; in Zahlen der höhern Analyse nicht also. Als diese erfunden wurden, d. i. als ein neues Maas des Unendlichen an die Dinge gelegt ward, stand den Erfindern ihre Symbolik frei; zum Theil bezeichneten und bezeichnen Britten und Deutsche noch jetzt anders." (Den ersten Theil des Satzes weil Maas im Unermessenen jeder Art schlechthin unser Begriff ist, den wir nach Belieben construiren mögen, so geschieht es im Raume darstellend, verstehe ich nicht, auch sehe ich die Consequenz nicht. Was soll das heißen, Maas im Unermessenen ist schlechthin unser Begriff? Es steht daher in unserm Belieben ihn zu construiren, wie wir wollen, und deshalb construiren wir ihn im Raum? Die Arithmetik wozu auch die höhere Analyse gehört, die sich mit Construktion der diskreten Größen beschäftigt, construirt nicht wie die Geometrie darstellend, sondern symbolisch, indem sie die diskrete Größen sich als Punkte oder auf eine andere Weise darstellt. Versteht sich, daß diese symbolische Construktion mit der Bezeichnung nicht zu verwechseln ist; nicht die Bezeichnung $a + b > a$

gründet die Wahrheit des Satzes, sondern die Construktion, daß wenn man zu einer Größe eine andere hinzufügt, die Summe größer ist, als die Größe allein genommen. Die Bezeichnung dient nur die gegebenen Vorstellungen der Operationen, die mit den Größen vorgenommen sind, im Bewußtseyn zu behalten).

Kant sagt S. 742 der Kritik der reinen Vernunft: „Nur der Begriff der Größe läßt sich construiren, d. i. a priori in der Anschauung darlegen; Qualitäten lassen sich in keiner andern als empirischen Anschauung darstellen; daher kann eine Vernunfterkenntniß derselben nur durch Begriffe möglich seyn.“ Darauf erwiedert Hr. Herder: „Auch bei Quartis kann eine Vernunfterkenntniß anders nicht als durch Begriffe statt finden, denn Verhältnisse sind Begriffe,“ (wer hat denn behauptet, daß in der Mathematik keine Begriffe gebraucht werden, diese Begriffe müssen nur in der reinen Anschauung dargestellt werden können), „und wenn sich Qualitäten in keiner andern als der empirischen Anschauung darstellen ließen, so hinderte dies ihre Construction als Begriffe nicht.“ (Man sieht bald ein, daß hier über den Ge-

brauch des Ausdrucks Construction, ob er Darstellung in einer Anschauung überhaupt, oder Darstellung in einer reinen Anschauung bezeichnen soll, Streit statt findet; Kant braucht ihn in der letztern Bedeutung, und da Philosophen über Sachen und nicht über Worte streiten, so muß der kantische Gegner nicht den Ausdruck Construction in einer andern Bedeutung brauchen). „Da sich aber nicht alle Qualitäten in empirischer Anschauung, d. i. sinnlich darstellen lassen müssen: es giebt Eigenschaften und Verhältnisse, die die Vernunft als Abstrakte anerkennt, Begriffe höherer Art, die dennoch völlige Gewisheit haben; da auch nicht Größen allein, und nicht jeder Begriff von Größen sich in der Anschauung darstellen läßt; ein großer Theil der höheren Analysis stellt ihre Größen in keiner Anschauung dar, so sieht man, das anschauliche Darstellung das Wesen der Sache nicht erschöpfe. Wahre Verstandes- und Vernunftbegriffe werden der Seele ursprünglich an den Gegenständen selbst, abgeleitet und erhöht in richtigen Worten, anerkennbar, welches mehr ist als anschaubar oder angreifbar." (Alle reale Qualitäten von denen wir Erkenntniß haben sollen, müssen sich auf mög-

liche Erfahrung gründen, und bei empirischen Anschauungen ihre Anwendung finden; Herr Herder soll das Gegentheil beweisen, nicht blos energisch behaupten. Dies gilt auch von der Behauptung, daß ein großer Theil der höhern Analyse ihre Größen in keiner Anschauung darstelle. — Bemerkungen über den edlen Ausdruck angaffbar enthalten wir uns). „Alle diese Unterschiede, flach gegriffen, geben flache Disparationen: z. B. die Philosophie handelt eben sowohl von Größen als die Mathematik, von der Totalität, Unendlichkeit u. s. w. Sie handelt davon, aber nicht wie die Mathematik handelt. Die Math matik beschäftigt sich auch mit dem Unterschiede der Linien und Flächen, als Räumen von verschiedener Qualität, mit der Continuität der Ausdehnung als einer Qualität derselben. Linien und Flächen als Räume von verschiedener Qualität sind undenkbar, wie ist Raum von Raum in Qualität unterschieden?" (Linien und Flächen sind offenbar extensive Größen, verschiedene Grenzen des Raums und der Qualität nach verschieden). „Und wäre ers, so wird dieser Unterschied so wenig ein Geschäft der Mathematik, als im Continuum der Ausdehnung jemals die Qualität derselben, sofern sie nicht

die Größe verändert, ein Gegenstand der Mathematik wird. Im Ausgedehnten zeichnet sie Verhältnisse unbekümmert, ob das Continuum von Gold, Eisen oder ein Nichts sey." (Da die Mathematik ihrer Form nach nur Größen zum Objekt haben kann, so wird die Geometrie freilich nur die Qualitäten des Raums in Erwägung zu ziehen haben, in so fern Größe bei ihnen statt findet).

Kant betrachtet im weitern Verfolg dieses Abschnitts, die Definitionen, Axiomen und Demonstrationen, worauf die Gründlichkeit der Mathematik beruht, und zeigt, daß diese in der strengen Bedeutung des Worts in der Philosophie sich nicht finden können. Da Hr. Herder aber diese Untersuchungen übergeht, weil die Betrachtung derselben, wie er sagt, unnütz und langweilig seyn würde, so haben wir nichts weiter hinzuzufügen. Der Verf. stellt nun folgende Fragen auf:

Giebt es eine Disciplin der reinen Vernunft? welches ist sie? und wodurch wird dieselbe?

Die Vernunft, sagt er, muß sich als Richterin selbst discipliniren und das Baugeräth, das ihr

die andern Erkenntnißvermögen zuführen, als Baumeisterin beurtheilen, das Schlechte verworfen und das Gute anerkennen. Die Rivalität zwischen der Philosophie und Mathematik in Ansehung gethaner Fortschritte, sey ein leerer, jetzt ziemlich abgekommener Streit. (Hat denn Kant diesen Streit von neuem hervorgesucht? Er will blos zeigen, daß die Meinung der Metaphysik durch Nachahmung der mathematischen Methode apodiktische Gewisheit zu verschaffen, die vor Kant unter den deutschen Philosophen sehr gäng und gebe war, unrichtig sey, weil beide Wissenschaften ihrer Natur nach eine ganz verschiedene Methode fordern). Hr. Herder zählt sodann alle Dinge auf, die den Geist zur Mathematik wecken, und die Ausbreitung dieser Wissenschaft befördern mußten. Als originelle Bemerkung können wir folgende Stelle unsern Lesern nicht vorenthalten: „Die Mathematik geht, wie jede andere sichre und höhere Kunst, gleichsam dem Instinkt zur Seite. Als Talent meldet sie sich sehr bestimmt an, überwindet Hindernisse und schreitet zum Werk; so lange es Bienen giebt, wird es auch Bau- und Meßkünstler geben." So werden also die Meßkünstler und Baumeister, denen die Fortdauer ihrer

Wis-

Wissenschaft am Herzen liegt, zu beten haben: Gott erhalte die Bienen!

Die Philosophie, fährt er fort, nahm einen andern Weg, weil sie ein größeres Gebiet, als ihre Schwester die Mathematik hat; sie soll alle Gegenstände der Welt construiren; sie umfasset alle Wissenschaften und Künste, ja die Mathematik selbst; ihr Gebiet ist unendlich. Sie construirt Begriffe durch Worte, allein eben dadurch entsprang durch Misbrauch in ihr die größte Verwirrung. Seit Des-Cartes und Leibnitz habe man mit Recht gemeint, die äußere Euclidische Form sey der Philosophie günstig, denn die Methode hieß Lehrart, Unterschied und Ordnung also, Bestimmung wollten sie ihren Lehrsätzen durch diese Methode geben, daß kein Satz für etwas anders genommen würde, als was er seyn sollte, daß keiner am unrechten Orte stünde und sich eine falsche Gewisheit anmaßte, dies war der Zweck des mathematischen Vortrages. Der kritischen Philosophie wäre freilich diese Methode ein Fegfeuer, und vielleicht noch mehr. (Wahrscheinlich, die Hölle. Wie schonend uns Hr. Herder behandelt! Er zeigt uns, um uns nicht zu sehr zu erschrecken, den Schwe-

felpfuhl nur in der Ferne). — Längst ist es erwiesen, daß das Wesen der mathematischen Lehrart Gründung in Prinzipien, deutliche Bestimmung und Ordnung der Begriffe sey, und diese sind auch ohne articulirte Benennung die Erfordernisse jedes gründlichen, ordentlichen Vortrags. (Daß die Mathematik in Rücksicht der Gewisheit der Erkenntnisse und der Evidenz mehr leiste, als die Philosophie, wer kann dies bezweifeln? Dieser höhere Grad der Vollkommenheit beruht freilich auf der mathematischen Methode, die aber wie Kant gezeigt hat, welches zu untersuchen Hrn. Herder, wie er sagt, zu langweilig war, nur dieser Wissenschaft ausschließlich angehört). —

Doch es kommt auf die Methode, fährt der Verf. der Metakritik fort, nicht alles an; sondern auch auf die ersterfaßten Begriffe und Worte; Vernunftzucht muß also darauf hinausgehen, Letternwitz und Wortscharfsinn zu verbannen, (Hr. Herder scheint seine Metakritik dieser Zucht nicht unterworfen zu haben,) den falschen Tief- und Leersinn aufzudecken, den Wahn zu entfernen, daß eine wissenschaftliche und verständliche Sprache zweierlei sey, und

daß man kurz und zu rechten Zeit philosophire.

Dies sind die großen Resultate der Herderschen Disciplin der Vernunft, die mit vielen Schmähreden gegen die kritische Philosophie und ihre Anhänger durchwebt sind. Dem Ganzen hängt er noch eine Erinnerung an, worin er darlegt, welche Art des Scherzes und Spottes beim Wahn, als possirliche Eigenthümlichkeit, beim Wahn mit Anmaßung oder Unduldsamkeit verbunden, und endlich wenn die Intoleranz des Wahns Tribunäle errichtete, gebraucht werden mußte, welche er dann sehr artig in einer Tafel nach seiner Manier

1

2 3

4

zusammenstellt; und das Ganze mit einer Stelle aus Swifts Mährchen von der Tonne schließt.

Kein Wort über diese Gegenstände; sie gehören nicht in eine Widerlegung der Herderschen Behauptungen, und bei dem festesten Vorsatz kaltblütig zu bleiben, wird es unmöglich,

die Sachen mit dem rechten Namen ohne Rückhalt zu nennen. —

Ueber die Disciplin der Vernunft im polemischen Gebrauch macht Herr Herder einige unbedeutende Bemerkungen, die aber durchaus keine Gegengründe gegen die kantischen Behauptungen enthalten, und also von uns übergangen werden.

So übergeht er auch die beiden folgenden Abschnitte: Disciplin der Vernunft in Ansehung der Hypothesen und Beweise, und bemerkt blos, die Hypothesen werden von einer mit Verstandes und sinnlichen Kenntnissen ausgerüsteten Einbildungskraft entworfen, und die Vernunft soll sie richten, dem widerspricht aber Kant auch nicht; es ist blos die Frage, daß wenn gleich die transscendentalen Ideen der Vernunft, z. B. die der Gottheit, keine Erkenntniß verschaffen, ob sie nicht als Hypothesen zur Erklärung der Naturdinge gebraucht werden können; eine Frage, welche Kant verneinet, weil eine Hypothese Möglich-

keit des Gegenstandes selbst voraussetzt, und auch bei der Erklärung das was man aus bekannten empirischen Prinzipien nicht hinreichend versteht, durch etwas erklärt werden würde, davon man gar nichts versteht.

Wir gehen ohne weitere Zusätze zum folgenden Hauptstück fort.

Der Kanon der reinen Vernunft.

Kanon heißt ursprünglich Regel, Richtschnur; Kant versteht darunter den Inbegriff der Grundsätze a priori des richtigen Gebrauchs gewisser Erkenntnißvermögen überhaupt. Da aber von der reinen Vernunft kein speculativer Gebrauch zur Erkenntniß der Gegenstände statt findet, so kann es auch keinen Kanon desselben geben. Herr Herder sagt dagegen: „Eine Erkenntnißkraft bei welcher kein richtiger Gebrauch möglich ist; eine reine Vernunft deren Gebrauch durch und durch dialektisch, d. i. zanksüchtig und rechthaberisch ist, die keinen Kanon hat, noch haben kann, wohl aber einer vierfachen Disciplin bedarf, die ohne Kanon der Disciplin fähig ist; wäre es zu kühn, wenn wir Behauptungen der Art geradehin irrationelle Grundsätze in grammatisch-logischem

Sinn nenneten? So insultiren sollte man auch die menschliche Vernunft auch nicht in Scherzen und Paradoxen."

Die reine Vernunft ist in Rücksicht der Erkenntnisse nur von regulativem Gebrauch, und daher kann sie blos durch Disciplin in ihren Grenzen gehalten werden, und man kann keinen Kanon aufstellen, in welchem positive Gesetze für das Gebiet ihrer Erkenntnisse enthalten wären, weil sie kein eigenthümliches Gebiet der Erkenntniß hat. Sie wird nur dialektisch, wenn sie sich ein solches Gebiet erdichtet. Es ist also nur Wahrheit und keine Insulte für die Vernunft, wenn man dies von ihr behauptet, und Herr Herder ist wirklich mehr als kühn, (verwegen *),) und überdies inhuman, die kantischen Behauptungen irrationelle Grundsätze in grammatisch-logischem Sinn zu nennen. So insultiren sollte man nicht, selbst wenn das Recht völlig auf seiner Seite wäre. — Dies gilt auch von dem Folgenden, wo der Verf. die Kritik mit der Bulle in coena Domini ver-

*) Verwegen, wer sein Gewicht nicht kennt, wie vermessen, wer sich im Maaße irrt.

gleicht, und in einer Note ihre Bemerkungen Wahn, raison sans raison nennt.

Da nun die speculative reine Vernunft kein Gebiet hat, wo ihre Vorschriften constitutiv gelten, und also für sie kein Kanon statt findet, so entsteht die Frage, ob die praktische Vernunft nicht eine solche Erweiterung verschaft. — Es läßt sich aber darthun, daß alles Interesse der speculativen Vernunft am Ende auf folgende drei Gegenstände sich zurückführen läßt: auf die Freiheit des Willens (in der Cosmologie), auf die Unsterblichkeit der Seele (in der Psychologie), und auf das Daseyn Gottes (in der Theologie); so wie das Interesse der Vernunft überhaupt, sich auf die drei Fragen, was kann ich wissen? was soll ich thun? was darf ich hoffen? zurückführen läßt. Herr Herder nennt die ersten Gegenstände drei Gemeinplätze für Kathederfragen, und die drei letzten Fragen: Kanzelfragen; und beantwortet die letzten ungemein scharfsinnig also:

1. Wissen kann ich, was für mich erkennbar ist.
2. Thun soll ich, was aus diesem Wissen für mich folgt.

3. Hoffen darf ich, was sich hoffen läßt. Ohne sich in irgend eine Untersuchung dessen einzulassen, was Kant über diese Gegenstände gesagt hat.

Länger verweilt er bei dem folgenden Abschnitt, der vom Meinen, Glaubens Wissen handelt.

1. Fürwahrhalten.

Kant erklärt das Fürwahrhalten für eine Begebenheit in unserm Verstande, die auf objektiven Gründen beruhen mag, aber auch subjektive Ursachen in Gemüth dessen, der da urtheilt, erfordert. — Ich halte etwas für wahr und es ist etwas wahr, sind zwei verschiedene Sätze; im zweiten Fall wird die Vorstellung in Beziehung aufs Objekt betrachtet, es ist von der Gültigkeit überhaupt die Rede; im ersten Fall wird die Wahrheit in Relation auf das Subjekt betrachtet, ob es dieselbe gelten läßt. Es kann etwas wahr sein, was ich nicht für wahr halte, und ich kann etwas für wahr halten, was es nicht ist. Das Fürwahrhalten erfordert, da es eine Beziehung auf das erkennende Subjekt ausdrückt, subjektive Gründe im Gemüth; das Fürwahrhalten ist eine Wirkung, also entsteht es, also ist es

eine Begebenheit, und da es auf das Abwägen der Gründe ankömmt, welches durch den Verstand geschieht, eine Begebenheit für den Verstand. — Wie schief urtheilt Herr Herder über diese Definition. „Das Fürwahrhalten, sagt er, wäre also eine Wetterbegebenheit (der Himmel mag wissen, was das hier soll) in dem Verstande, die auf objektiven Gründen auch nicht beruhen darf, wenn nur subjektive Ursachen im Gemüth des Urtheilenden da sind? Der elendeste Wahn kann den Namen mit diesem Fürwahrhalten wechseln!“ — Allerdings, wird oft der elendeste Wahn für Wahrheit gehalten! Wie oft halten elende, aufgeblasene Schwätzer ihre Einbildungen für Wahrheit. Der Verfasser der Metakritik will statt des Ausdrucks Fürwahrhalten den Ausdruck Dafürhaltrn gebraucht wissen, welches beides völlig auf Eins hinausläuft. — Ferner skandalisirt er sich über den Ausdruck Gemüth beim Kant, von dem er meint, daß er eine elende Rolle in der kritischen Philosophie spiele; ich habe schon im ersten Theil dieser Prüfung über diesen Ausdruck gesprochen und gezeigt, daß er weniger anmaßend ist, als der Ausdruck Seele.

2. Ueberzeugung.

Wenn das Fürwahrhalten für Jedermann gültig ist, sofern er nur Vernunft hat, so ist der Grund desselben objektiv hinreichend und das Fürwahrhalten heißt alsdann Ueberzeugung. — Herr Herder macht hierbei folgende Anmerkung: „Ueberzeugung wessen? Meine? die schließt jedes ächte Fürwahrhalten in sich, dessen Grund dem Ueberzeugten jedesmal hinreichend sein muß. Er geht mit seiner Ueberzeugung nicht umher zu fragen, ob sie auch für Jedermann gültig sei, sofern dieser Jedermann nur Vernunft hat; Ueberzeugung andrer dagegen hängt nicht blos von objektivzureichenden Gründen sondern auch von der Art ab, wie diese Gründe zu ihnen gelangen und von ihnen aufgenommen werden. Auch ihnen ist Ueberzeugung, was sie dem Ueberzeugenden ist, ein inniger Zustand des Verstandes." (Ich werde auf diesen Einwurf sogleich antworten, wenn ich nur erst die Kantische Erklärung von Ueberredung, die dazu nothwendig erforderlich ist, hinzugefügt habe.)

3. Ueberredung.

Hat das Fürwahrhalten nur in der besondern Beschaffenheit des Subjekts seinen Grund, so wird es Ueberredung genannt.

Kant unterscheidet Ueberzeugung und Ueberredung an innern Merkmalen, beide beruhen auf Gründen im Subjekt, bei jenem sind diese Gründe allgemein (objektiv) gültig, bei diesem nicht. Eine andere Frage ist, wodurch unterscheidet das Subjekt, ob sein Fürwahrhalten Ueberzeugung oder Ueberredung sei? Auch darauf antwortet Kant S. 849. Der Probierstein des Fürwahrhaltens, ob es Ueberzeugung oder bloße Ueberredung sei, ist also, äußerlich, die Möglichkeit dasselbe mitzutheilen und das Fürwahrhalten für jedes Menschenvernunft gültig zu befinden; denn alsdann ist wenigstens eine Vermuthung, der Grund der Einstimmung aller Urtheile, ungeachtet der Verschiedenheit der Subjekte untereinander, werde auf dem gemeinschaftlichen Grunde, nämlich dem Objekte, beruhen, mit welchem sie daher alle zusammenstimmen, und dadurch die Wahrheit des Urtheils bewiesen werden. Ueberredung kann demnach von der Ueberzeugung subjektiv zwar nicht un-

ferschieben werden, wenn das Subjekt das Für-wahrhalten, blos als Erscheinung seines eige-nen Gemüths, vor Augen hat; der Versuch aber, den man mit den Gründen desselben, die für uns gültig sind, an anderer Verstandmacht, ob sie auf fremde Vernunft eben dieselbe Wir-kung thun, als auf die unsrige, ist doch ein, ob zwar nur subjektives, Mittel, zwar nicht Ueberzeugung zu bewirken, aber doch die bloße Privatgültigkeit des Urtheils d. i. etwas in ihm, was bloße Ueberredung ist, zu entdecken. — Kann man überdem die subjektiven Ursachen des Urtheils, welche wir für objektive Gründe desselben nehmen, entwickeln, und mithin das trügliche Fürwahrhalten als eine Begebenheit in unserem Gemüthe erklären, ohne dazu die Beschaffenheit des Objekts nöthig zu haben, so entblößen wir den Schein und werden da-durch nicht mehr hintergangen, obgleich immer noch in gewissem Grade versucht, wenn die subjektive Ursach des Scheins unserer Natur anhängt.

Ich glaube diese Stelle beantwortet voll-kommen die Herderschen Einwürfe, in denen offenbar die Fragen, wodurch unterscheidet sich

Ueberredung von Ueberzeugung, und wodurch unterscheide ich, ob mein Fürwahrhalten Ueberredung oder Ueberzeugung ist? verwechselt sind. — Wenn Herr Herder sagt: Ueberzeugung anderer hängt nicht blos von objektivzureichenden Gründen, sondern auch von der Art ab, wie diese Gründe zu ihnen gelangen und von ihnen aufgenommen werden; so soll doch dies nichts anders heißen, als: das Fürwahrhalten anderer erfordert Gründe im Subjekt und man wird also durch alles Vergleichen unseres Fürwahrhaltens mit dem Fürwahrhalten anderer, nie mit Gewisheit sagen können, ob die Gründe objektiv sind; allein es ist auch für Menschen nur Annäherung zur Wahrheit möglich, weshalb sich auch Kant des Ausdrucks Vermuthung bedient.

Gegen die von Kant gegebene Erklärung der Ueberredung wendet Herr Herder ein, das was Kant so nenne, sei Wahn, Wähnen. Ich überrede mich, sagt er, wenn es mir Mühe kostet, Zweifel zu überwältigen, eine andere Gedankenweise mir abzureden, oder wenn Wahrscheinlichkeit mich zwar nicht überzeugen, doch aber meinen Beifall mir endlich

ablocken, indem sie mein Innerstes gleichsam überhäufen. — (Wähnen heißt etwas für wirklich halten, was es nicht ist, wer seine Ueberredung für Ueberzeugung hält, wähnt; nicht bei jeder Ueberredung hat es Mühe gekostet Zweifel zu lösen; auch beruht nicht jede auf gehäufte Wahrscheinlichkeiten. Kant sagt: ein Urtheil was auf Ueberredung beruht, hat nur Privatgültigkeit und das Fürwahrhalten läßt sich nicht mittheilen; Herr Herder dagegen behauptet: es läßt sich mittheilen, wenn der Fürwahrhaltende überredet. Dieser Streit läßt sich leicht schlichten; wenn Kant vom Mittheilen des Fürwahrhaltens spricht, so versteht er darunter ein Mittheilen für jedermann, nicht blos für den, bei dem entweder dieselben, oder andere blos subjektive Gründe ein Fürwahrhalten hervorbringen.

Wahrheit.

Wahrheit, sagt Kant, beruht auf der Uebereinstimmung mit dem Objekt, in Anschauung dessen, folglich die Urtheile eines jeden Verstandes einstimmig sein müssen: consentientia uni tertio consentiunt inter se. Diesem stellt der Verfasser der Metakritik folgendes entgegen: „Wessen

Uebereinstimmung mit dem Objekt? Meiner Gedanken?" (Diese Frage findet nur statt, weil Herr Herder die Stelle aus dem Zusammenhang gerissen hat; aus diesem ergiebt sich, daß der Satz heißt: Wahrheit beruht auf der Uebereinstimmung des Urtheils mit dem Objekt.) „Ob diese mit ihm übereinstimmen, war und bleibt die Frage. Jeden andern Verstand darüber zu befragen, ist eine Reise in den Mond, wo nach Ariost der verflogne Jedermanns Verstand wohnt." (Wie witzig!) „Beim ersten Schritt solcher Anfragweise an die Gerichtshöfe fremder Verstände habe ich den meinigen aufgegeben, mithin das Criterium der Wahrheit verlohren. Nie können alle Verstände in dem Einen Dritten übereinstimmen, wenn nicht jeder Eine damit übereinstimmt, und den Einen hatte ich in mir." (Baare Sophisterei. — Freilich gehört zu der Uebereinstimmung aller auch mein Verstand, und dieser wird auch mit den andern übereinstimmen, wenn ihn subjektive Gründe die er fälschlich für objektive hält, nicht davon abhalten; ob dies nun der Fall ist, will ich eben durch Vergleichung meines Urtheils mit dem Urtheil anderer erproben; stimmen diese zusammen, so ist

Ver-

Vermuthung da, daß mein Urtheil wahr ist, die nach Beschaffenheit der Umstände größer oder kleiner sein kann; weicht mein Urtheil von dem Urtheil anderer ab, so ist Vermuthung des Irrthums auf der einen oder andern Seite, und ich werde streben müssen, entweder in dem Fürwahrhalten der andern oder in meinem eigenen den Schein aufzudecken.) „Liegt im Consens vieler die Wahrheit, so ist ihr innerer Charakter verschwunden, denn in die Scheinlüge haben jederzeit Viele, ja die Meisten consentiret." (Eine seltsame Verwechselung der Behauptungen. Nicht das ist Wahrheit, worin Viele oder die Meisten übereinstimmen, sondern durch das Vergleichen unserer Urtheile mit den Urtheilen anderer erhalten wir ein empirisches negatives Criterium der materialen Wahrheit, und wir können uns auf diesem Wege der Wahrheit nähern. Dadurch wird auch der folgende Einwurf beantwortet, daß die größten Dialektiker, Schwätzer und Rabbulisten, zu allen Zeiten am meisten überredet haben.)

Meinen.

Was Herr Herder gegen die Kantische Erklärung vom Meinen: es sei ein mit Bewußt-

sein sowohl subjektiv als objektiv unzureichendes Fürwahrhalten, anführt, zeigt eigentlich weiter nichts, als daß man im gemeinen Leben, diesen Ausdruck auch noch in anderer Bedeutung gebraucht; wie dies z. B. der Fall ist, wenn man sagt: ich meine es gut mit dir. Allein der Philoph kann die Bedeutung eines Ausdrucks zu seinem Behuf in engere Grenzen einschränken; daß übrigens der Ausdruck auch in der von Kant angegebenen Bedeutung im gemeinen Sprachgebrauch genommen wird, ist außer allem Zweifel, z. B. wenn man sagt; ich meine, er ist ein ehrlicher Mann, wo man offensagen will, ich halte ihn für einen ehrlichen Mann, allein ich bin mir auch bewußt, daß die Gründe meines Fürwahrhaltens für andere, ja für mich selbst nicht völlig zureichend sind.

Glauben.

Glauben ist nach Kant ein **nur** subjektiv zureichendes Fürwahrhalten, das zugleich für objektiv unzureichend gehalten wird. — Herr Herder sagt dagegen: „Das heißt es nicht. **Glauben** kommt von **Geloben** her; der andere hat mir Wahrheit gelobt; ich stelle ihm Glauben zu, d. i. ich

gelobe ihm wieder. Eben das Zureichende, d. i. Entsprechende von beiden Seiten ist der Grund des Glaubens, oder ich glaube nicht; wir betrügen einander wechselsweise. Da, sagen hundert Sprüche und Sprüchwörter, hat aller gute Glaub' ein Ende. Eben deshalb bezeichnet man einen Leicht- und Wahngläubigen mit Spott und Verachtung, damit ob- und subjektiv dem Bande aller Angelobung Treu und Glauben das Zusagende d. i. sein zureichender Werth bleibe." (Diesmal hat Hrn. Herder das Steckenpferd der Etymologie abgeworfen! Wer kann diese Bedeutung von Glauben, wohl in folgenden Redensarten finden: Ich glaube eine Unsterblichkeit der Seele; ich glaube, Herr Herder hätte nicht so heftig bei seiner Widerlegung sein sollen u. s. w. aber alle diese und auch die vom Herrn Herder angeführten, z. B. den Worten eines andern glauben, lassen sich durch die von Kant angegebene Bedeutung das Wort glauben sehr gut auflösen. Freilich sagt man oft glauben wo man meinen sagen sollte, aber oft auch aus Delicatesse, aus Schonung, ich glaube, wo man den Ausdruck ich weiß, brauchen könnte.)

Wissen.

Das sowohl subjektiv als objektiv zureichende Fürwahrhalten nennt Kant das Wissen. Hr. Herder macht hierbei folgende Anmerkung." Wissen hieß ursprünglich genau bemerken, unterscheiden; daher das Wort Witz (Wit, Verstand); daher Anerkennung mit Gewisheit Wissen. Für mich weiß ich, wie ich für mich meine und glaube. Die drei Worte sind keine drei Stufen, sondern drei Arten des Fürwahrhaltens. Mit einer innersten Gesinnung meine ich; Glauben stelle ich einen andern zu; nach scharfen Ersehen und Unterscheiden weiß ich, es sei mit dem Verstande oder im Gedächtniß." Die vom Herrn Herder gegebenen Definition des Wissens es sei Anerkennung mit Gewisheit unterscheidet sich, wenn man sie genau betrachtet blos durch den dunklen und ungewöhnlichen Ausdruck Anerkennung. — Die etymologische Ableitung von Wissen und Wit hilft nichts zur Erläuterung und das letztere gebrauchte daher schließt nicht. — Der Satz: Für mich weiß ich, wie ich für mich meine und glaube, kann doch nicht anders sagen sollen, als die Gründe die mich zu jedem dieser drei Fürwahrhalten bestimmen, finden sich in meinem Sub-

jekt; dies wird ja aber nicht geleugnet. — Ueber den Ausdruck Stufen oder Arten kann kein Streit entstehen; in so fern Meinen, Glauben, Wissen dem Begriff des Fürwahrhaltens untergeordnet sind, kann man Fürwahrhalten das logische genus, Meinen, Glauben, Wissen die logischen species nennen. Vergleicht man Meinen, Glauben und Wissen untereinander in Rücksicht der Gewisheit, so sind sie dem Grade nach, als Stufen zu unterscheiden. — Ueber den hier wieder vorgebrachten falschen Begriff von Glauben und Meinen habe ich schon oben gesprochen; — es ist falsch, daß ich immer nach scharfem Ersehen und Unterscheiden weiß, das scharfe Ersehen und Unterscheiden kann oft die Ursache sein, daß mein eingebildetes Wissen in Glauben oder gar in Meinen verwandelt wird.

Wenn man das Fürwahrhalten nach der Beschaffenheit der Gründe in Rücksicht ihrer Gültigkeit eintheilen will, so finden dabei zwei Gesichtspunkte statt; die Gültigkeit fürs Subjekt oder die allgemeine (objektive) Gültigkeit, und sodann die Bestimmung, ob die Gültigkeit für hinreichend oder nicht für hinreichend erkannt wird; da ergeben sich nun folgende Fälle: Fürwahrhalten aus Gründen, die weder

subjektiv noch objektiv hinreichend sind, Fürwahrhalten aus Gründen, die zwar subjektiv aber nicht objektiv hinreichend sind und endlich Fürwahrhalten aus Gründen, die subjektiv und objektiv hinreichend sind. Das erstere nennt Kant meinen, das zweite glauben, das dritte wissen. Ob mit diesen Bezeichnungen im gemeinen Sprachgebrauch jederzeit dieser bestimmte Sinn verbunden wird, ist eine andere Frage; allein da dieser Unterschied der Vorstellungen wirklich statt findet und von Wichtigkeit ist, so mußte ihn der Philosoph bezeichnen und thut wohl daran, Worte zu wählen, die im gemeinen Leben wenigstens beinahe in derselben Bedeutung gebraucht werden. — Ich will hierbei doch noch eine Anmerkung machen: Es scheint als wenn in der oben gegebenen Eintheilung ein Eintheilungsglied mangelt, nämlich dasjenige Fürwahrhalten, wobei die Gründe zwar subjektiv unzureichend, objektiv aber zureichend sind; allein wenn man diesen Fall genauer betrachtet, so findet man, daß er nicht statt finden kann, denn niemand kann Gründe für allgemein zureichend halten, die er für sich selber als unzureichend anerkennen muß.

Erlaubniß zu meinen.

Ich darf mich niemals unterwinden zu **meinen**, ohne wenigstens zu **wissen**, vermittelst dessen, das an sich blos problematische Urtheil eine **Verknüpfung** mit Wahrheit bekömmt, die ob sie gleich nicht vollständig, doch mehr als wirkliche Erdichtung ist. Das Gesetz einer solchen Verknüpfung, muß überdem gewiß seyn. Herr Herder erinnert hierbei: „Dagegen darf man sagen: man muß sich unterwinden zu meinen, sobald es Meinung gilt, d. i. wenn es auf Gutachten ankommt. Oft muß dies gesagt werden, wo man auch nichts gewiß, manches aber wahrscheinlich weiß. Soll Entschluß und Thatfolgen, so handle jeder nach seiner oder eines andern besseren und besten Meinung. Denn eine Meinung kann wahr seyn, der Erfolg oder die Erfahrung kann sie erproben, da doch, als sie gutachtend geäußert ward, sie zwar ein reiner Spiegel der Wahrheit, doch aber nur des Meinenden Meinung war. Daß in den speculativen Wissenschaften die sogenannten **Lehrmeinungen** sich verächtlich gemacht haben, zeigt von ihrem wenigen innern Werth; mit Gründen und Gegengründen vorgetragen, sind in andern, z. B. in der Naturlehre, Geschichte, Arzneiwissenschaft, den Rechten, der

Statskunde Meinungen erfahrner Männer sehr schätzbar. Eben in der verflochtensten Sache kann niemand dem Freunde etwas Wertheres geben, als seine Meinung."

Kant hat völlig recht, daß eine jede Meinung wenn sie nicht willkürliche Erdichtung, Chimaire, seyn soll, auf irgend etwas Objektives sich fußen müsse, und was Hr. Herder dagegen sagt, greift dasselbe nicht an, denn auch Wahrscheinlichkeit beruht auf Erkenntniß, wenn sie gleich nicht vollständig ist. Wenn der Andre sein Gutachten geben soll, so heißt dies ja nicht, er soll ein bloßes Spiel seiner Vorstellungen geben, das gar keinen objektiven Grund hat.

Den Ausfall gegen die Kritik der reinen Vernunft, daß sie eine bloße Meinung in neu aufgestellten Wortformen sey, übergehe ich.

Kant behauptet, es sey ungereimt in der Mathematik zu meinen, in ihr müsse man wissen, oder sich alles Urtheilens enthalten. Herr Herder wendet dagegen ein, daß die größten Erfinder in der Mathematik anfänglich gemeint, und nachher durch Probe und Erfahrung, ihre

Meinung zur Gewisheit erhoben hätten. Allein die Rede ist ja nicht davon, wie gewisse Sätze in der Mathematik erfunden worden sind, sondern welcher Grad des Fürwahrhaltens bei ihnen statt finden müsse, wenn sie als Theile der Wissenschaft vorgetragen werden sollen. Uebrigens giebt dem Mathematiker weder Probe noch Erfahrung Gewisheit, er muß diese aus andern Quellen schöpfen.

Endlich findet es Hr. Herder hart, daß Kant behauptet, man dürfe auf bloße Meinung, daß etwas erlaubt sey, keine Handlung wagen, sondern müsse dieses wissen, und meint, daß es trotz aller gewissen Grundsätze der Sittlichkeit, bei jeder einzelnen Handlung, doch immer auf die Verknüpfung derselben mit den Grundsatz ankomme, und diese könne nicht anders als durch die Ueberzeugung des Handelnden, folglich nach seiner innersten Meinung geschehn, die sich selten in ein klares Wissen auflöse. Daß diese Forderung der Vernunft nichts auf bloße Meinung des Erlaubtseyns zu wagen oft übertreten wird, ist keinem Zweifel unterworfen; allein dies stößt ja die Forderung selbst nicht um.

Pragmatischer Glaube.

Kant nennt denjenigen Glauben, der selbst in seinem eigenen Urtheil blos zufällig ist, doch aber dem Gebrauch gewisser Mittel zu beliebigen und zufälligen Zwecken, den pragmatischen Glauben; und führt einen Arzt zum Beispiel an, der freilich wohl weiß, daß er nicht mit Gewißheit die Krankheit eines vor ihm liegenden Patienten bestimmen kann, auch zugesteht, daß es andere geben könne, die hierin mehr Einsicht haben; der aber, weil Mittel gebraucht werden müssen, sich entschließen muß, die Krankheit nach seiner besten Einsicht zu bestimmen. Herr Herder wendet dagegen ein, einem so gläubigen Arzt müsse sein Pragma gelegt werden, weil er die Kranken unter die Erde fördere; allein jeder vernünftige Arzt wird gern zugestehn, daß bei einem sehr großem Theil seiner Praxis nichts anders als ein solcher vernünftige Glaube zum Grunde liegt. Uebrigens versteht sich von sich selbst, daß der Arzt seine Kunst inne haben muß, und daß die Unvollständigkeit seiner Erkenntniß, in etwas liegt, welches für ihn entweder gar nicht, oder doch nicht leicht zu vermeiden war.

Doctrinal-Glaube.

Ob wir gleich, sagt Kant, in Beziehung auf ein Objekt gar nichts unternehmen können, und also das Fürwahrhalten blos theoretisch ist, so fassen wir doch in vielen Fällen eine Unternehmung in Gedanken, und vermeinen hinreichende Gründe zu haben, wenn es ein Mittel gebe die Gewißheit der Sache auszumachen. Es giebt dahero in blos theoretischen Fällen ein Analogon vom praktischen auf deren Fürwahrhaltung das Wort glauben paßt, und den wir den doctrinalen Glauben nennen können. Wenn es möglich wäre, durch irgend eine Erfahrung auszumachen, so möchte ich wohl alles das Meinige darauf verwetten, daß es wenigstens in irgend einem von den Planeten, die wir sehn, Einwohner gebe. Daher sage ich, ist es nicht blos Meinung sondern ein starker Glaube, (auf dessen Richtigkeit ich schon viele Vortheile des Lebens wagen würde,) daß es auch Bewohner anderer Welten gebe. — Eben so müssen wir gestehn, daß die Lehre vom Daseyn Gottes zum doctrinalen Glauben gehöre. — Dahin gehört sie? frägt Hr. Herder. Zum Mann im Monde? —

Ein solcher Witz verdient keine Antwort. Sowohl der Glaube an das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit der Seele, als das Bewohntseyn irgend eines Planeten die wir sehn, sind, in so fern sie zum theoretischen Fürwahrhalten gehören, sind völlig von einerlei Art wenn gleich dem Grade nach vielleicht verschieden; Herr Herder aber gehört zu der Clairvoyants, denen das Daseyn der höchsten Vernunft, in Allem erscheinet; er versteht die Kunst, das unendliche Wesen im Endlichen zu erkennen und zu begreifen.

Moralischer Glaube.

Wenn wir im Vorhergehenden über die äußerst inhumane Art, mit welcher Hr. Herder seinen ehemaligen Lehrer behandelt, unwillig werden mußten, so steigt dieser Unwille beim Lesen des jetzt voraus liegenden Abschnitt der Metakritik bis auf den höchsten Grad, da Hr. Herder es sogar wagt, den moralischen Charakter des alten ehrwürdigen Greises anzutasten. Er nennt den von Kant aufgestellten moralischen Glauben an Gott und Unsterblichkeit einen elenden Betrug, einen elenden Heuchel-Glauben, Spitzfindigkeit die aus Selbstgefälligkeit, Heu-

chelei und Schwachheit, erkünstelt sey. Es sey dies nur ein erbettelter Nothnagel, um das auseinander fallende System zusammen zu halten. So schreibt ein öffentlicher Lehrer der Religion von einem Manne, dessen Rechtschaffenheit von jedermann anerkannt worden ist. Ich enthalte mich hiebei aller Bemerkungen. Kant bedarf meiner Rechtfertigung nicht, und gegen Hrn. Herder zeugen seine eigenen Worte. Es ist nur zu bedauern, daß ein solcher Ton in der gelehrten Republik überhand genommen hat, daß den streitenden Partheien nichts mehr heilig ist. Auf diese Weise wird für die Wahrheit nichts gewonnen, und die Erbitterung der Partheien giebt dem Publiko ein Aergerniß. Die Inconsequenz des Herrn Herder: daß er, in einer seiner andern Schriften Kant bis an den Himmel erhebt, der der Metakritik zufolge nichts als ein elender Sophist, und ein heuchlerischer Betrüger ist, ist übrigens schon anders wo öffentlich gerügt worden.

Die von Kant vorgetragenen Gründe für den moralischen Glauben an das Daseyn Gottes sind so bekannt, und aus seinen übrigen Schriften so leicht verständlich; daß wir nichts

zur nähern Erläuterung derselben vorzutragen haben. — Ich will also hier nur ganz kurz die vom Hrn. Herder dagegen vorgetragene Einwürfe beantworten. 1. Frägt er: Woher weißt du, daß der Zweck von Allem deine Moralität ist? — Antwort. Die Vernunft erkennt die Moralität als den unbedingt-höchsten Zweck; dies erhellet aus dem unbedingten Du sollst in den moralischen Geboten; — bei allem andern in der Welt kann ich fragen, wozu dient es, bei der Sittlichkeit nicht, ohne sie aufzuheben. Die Vernunft erklärt also die Sittlichkeit, d. h. die Befolgung ihrer Gesetze für die freie Willkühr als den höchsten Zweck. Der Endzweck (letzte, höchste Zweck) ist also Moralität überhaupt, folglich auch die meinige. — Der Unterschied zwischen dem sittlich-guten und Nützlichen liegt in der Vernunft selber, wer desselben sich nicht bewußt werden kann, mit dem ist über Sittlichkeit nicht zu streiten, eben so wenig als mit demjenigen, der den Satz des Widerspruchs leugnet, über Erkenntniß. — 2. Frage. Woher weißt du, daß nur eine einzige Bedingung möglich sey, unter welcher dieser Zweck mit allen gesammten Zwecken zusammen hange? kennst du alle diese Zwecke, und wie darfst du sagen: Du

wissest ganz gewiß, daß niemand andere Bedingungen kenne, die auf dieselbe Einheit des Zwecks führen? Antwort: Wenn die Vernunft die Sittlichkeit für den höchsten Zweck erklärt, so müssen alle andern Zwecke, sie mögen seyn welche sie wollen, diesem höchsten Zweck untergeordnet seyn. Alle übrige Zwecke des endlichen vernünftigen Wesens, lassen sich übrigens unter dem allgemeinen Namen der Glückseligkeit befassen. Einheit unserer Zwecke muß die Vernunft als Vernunft voraussetzen; daß wir aber nur unter der Voraussetzung der Gottheit die Möglichkeit derselben einsehen können, kann unwidersprechlich dargethan werden; wie dies auch von Kant in seiner Kritik der praktischen Vernunft geschehen ist. —

Wenn Herr Herder meint, daß durch den Glauben an die Gottheit erst das Moralgesetz gegründet werden solle, so irrt er, es setzt vielmehr der Glaube an Gott, die Ueberzeugung von der Heiligkeit des Sittengesetzes voraus.

Endlich spricht Kant in diesem Abschnitt noch über die Bedenklichkeit, daß sich der Vernunftglaube an Gott auf die Voraussetzung moralischer Gesinnungen gründet, und daß er

also für diejenigen, die keine solche Gesinnungen haben, nicht statt finden, und also auch nichts Gutes stiften könne. — Die wahre Sittlichkeit muß auf sich selbst beruhen, und kann durch kein äußeres Motiv hervorgebracht werden, wenn es also auch einen theoretischen Beweis für das Daseyn Gottes gäbe, so würde doch darauf keine Moralität gegründet werden könne. — Der andere Nutzen aber, daß der Mensch durch den Glauben an Gott, und aus Furcht einer Zukunft vom Bösen abgehalten werde, bleibt auch bei dem kritischen System, denn wenn gleich die theoretische Vernunft die Beweise für Gott und Zukunft für ungültig erklärt, so thut sie doch auch auf der andern Seite dar, daß niemand das Nichtseyn derselben beweisen könne; und so wird also das Interesse des Menschen in so fern er nichts auf die Gefahr einer Zukunft zu wagen, für rathsam findet, ihn vom Ausbruch des Bösen abhalten.

Hier-

Hiermit hat Herr Herder die eigentliche Prüfung der Kritik der reinen Vernunft geschlossen, denn die beiden letzten Hauptstücke der transscendentalen Methodenlehre hat er völlig übergangen; allein er hat dem Ganzen noch einige Abschnitte angehängt, die aber auch nur wenig mehr als eine Wiederholung des schon mehrmals von ihm Gesagten enthalten, daher wir ihren Inhalt nur kurz angeben wollen.

Er wirft S. 269 die Fragen auf: Welches ist die Sphäre menschlicher Erkenntnißkräfte, besonders der Vernunft? Wie orientirt man sich in ihr? und bringt die Antwort unter drei Titel: 1. Vernunft als ein Vermögen betrachtet. 2. Vernunft als Erkenntnißquelle betrachtet. 3. Vernunft als Gegenstand betrachtet.

1. **Vernunft als Vermögen betrachtet.** Denken ist mir als meine innigste Kraft gegeben, wie sie wirkt kann ich bemerken, ja ich kann sie lenken und gebrauchen, durch das letztere erhebt sich der Mensch über das Thier. — Der Gedanke hat keine Form, aber er schafft Formen; denn als geistige Rede zu mir, hat er mancherlei Glieder; Aritulationen, die durch das innigste Band verknüpft sind. Wir brachten als organisirte Wesen eine lebendige Aesthetik auf die Welt, erfahrend; die Begriffe von Raum und Zeit formten wir aus der Erfahrung. Als organisirte Wesen sind wir dem Allgemeinen angehörig; wir sind ein Besonders nur durch ein Allgemeines. — Jeder Sinn hat seine eigne Welt und Sphäre, aus denen unser Verstand sich Begriffe erwirkt. Aber nicht alle Begriffe gewinnen wir in gleicher Nähe, in gleichem Verhältniß; die menschliche Rede wird ein lebendiges Bild unserer Gedankenweise; so lange unser Verstand verstehet, **wird** er; Begriffe bildend, regenerirt er sich unaufhörlich. — Des Verstandes Sphäre ist Erfahrung, die Sphäre der Vernunft, das weite Reich menschlicher Gedanken mittelst der Rede; mittelst der

Sprache ist ihr alles gegeben, was sich durch Sprache im weitesten Sinn des Worts ausdrücken läßt; sie selbst ist und heißt Sprache. — Ihr wesentliches Amt ist Abstraktion, sie darf so weit ihr Vermögen und der Ausdruck desselben reicht, ihre Abstraktion verfolgen. Sie ist Richterin über alle Abstraktionen; sie lebt im Allgemeinen, aber zu keinem andern Zweck, als daß sie es sich verständlich mache, und im Allgemeinen das Besondere finde.

2. **Vernunft als Erkenntnißquelle betrachtet.** Hier wird sie ein **Collectivname** dessen, was in mehreren Menschen die Vernunft als Erkenntnißvermögen hervorgebracht und zusammengetragen hat, durch Unterricht, Sprachen, vermehrte Erfahrung, Einrichtungen und andere Werkzeuge. Was von allgemeiner Menschenvernunft gesprochen wird, sind leere Worte. Jedes Volk hat seine sogenannte gemeine Vernunft, die sich in Sprache und Verfassung, in Sitt- und Einrichtungen ausdrücket. Die Perioden derselben sind: Vernunft als Lebensweisheit, als Cultur, als Uebercultur, als reingeläuterte Lebensweisheit, als Transscendentaldampf.

3. Vernunft als Gegenstand betrachtet: Als solche ist sie die rein ausgesprochene Regel, die ich in mir gleichstimmig der Natur wahrnehme. Der Satz der Identität und des Widerspruchs ist nichts als Ausdruck eines einfach und vest anerkannten Wahren. In der Anwendung des Grundsatzes kann ich irren, allein mein Irrthum entdeckt sich an dieser Regel. Daß dasselbe Gesetz in mir wie in der Natur, im Erkenntnißvermögen wie im Erkennbaren obwaltet; daß wenn ich irrte, mir die Natur d. i. die weitere Erfahrung zurecht hilft, dies sichert meine Vernunft. Die Vernunft gehört zum Gegenstande, wie der Gegenstand zur Vernunft, nach Einem Gesetz, zu einander geordnet. Hierauf beruht apodiktische Gewisheit oder es giebt keine. Sie muß in mir durch eine unwandelbare Regel gesetzt, außer mir in jedem gegebenen Gegenstande anerkennbar sein, sonst wäre jenes eine unanwendbare, mithin keine Regel. Wer mir die Welt der Gegenstände, an denen ich die Vernunft erprobe, entwendet, hat mir die Vernunft selbst entwandt. Auf der Regel meiner Vernunft, in jedem Gegenstande anerkennbar, beruht einzig der Vernunftglaube. Die Ver-

nunft kann und darf nur sich selbst, nicht aber ohne Gegenstände, sondern anerkennend die Gegenstände glauben. — Diese Ueberzeugung ist das Ding an sich, es heißt anerkannte Wahrheit. Dies Ding an sich lernen wir nach unsrer vielseitigen Organisation in mehreren Verhältnissen mit Licht und Schatten kennen, müssen es auf mehrerer Weise aussprechen, mit der Gewisheit die ihm gebührt. Die Regionen unserer Erkenntnisse haben jeder eine eigene Gewisheit, die alle einander analog sind, einander mit harmonischem Zwist bestärken. Sie sind: sinnliche d. i. innewerdende Gewisheit, anerkennende Verstandesgewisheit, Grund und Folge zusammenfassende d. i. Vernunftgewisheit, Unermessenen bestimmende Maasgewisheit.

Man sieht durch diese gedrängte Zusammenstellung daß die darin vorkommende Sätze schon im Vorhergehenden da gewesen sind, weshalb sie auch keiner weitern Prüfung bedürfen, da wir im Vorhergehenden die nöthigen Anmerkungen zu denselben hinzugefügt haben.

Der letzte Abschnitt der Metakritik führt die Ueberschrift: Verfehlte Kritik der reinen Vernunft, er zerfällt in vier Theile.

I. Veranlassung des Werks. Humes Zweifel. Kant sagt uns, daß die Humeschen Zweifel über die Rechtmäßigkeit des Gebrauchs der Begriffe Ursach und Wirkung bei Gegenständen der Erfahrung ihn zuerst veranlaßt haben, über die apodiktischen Erkenntnisse und ihrer Quelle nachzudenken, wodurch die Kritik der reinen Vernunft entstanden sei. Hr. Herder führt folgende drei Fragen des Hume an, deren Beantwortung er in der Folge giebt, die aber von der in der Kritik ertheilten, ganz abweichen.

1. Wie kommen wir zum Begriff der Ursach und Wirkung?
2. Wie hangen diese beiden Begriffe in unserer Erkenntniß zusammen?
3. Giebts noch Regeln der Nothwendigkeit einen Schluß von einem Begriff auf den andern?

Herr Herder beantwortet die erste Frage: Der wirkende Verstand verknüpfte selbst bei der

ersten Erfahrung die Begriffe von Ursach und Wirkung. Die zweite: Die Begriffe von Ursach und Wirkung hangen zusammen als Ein Verstandesbegeiff an der Erfahrung erwacht und vom Verstande gebildet, beide sind unauflöslich beisammen, ein Begriff ist nur im andern gegebenen. Die dritte Frage, mit welcher Gewisheit beide Begriffe ineinander gegründet sind? wird so beantwortet: Mit nothwendiger Gewisheit, weil Wirkung ohne Ursach, Ursach ohne Wirkung dem Verstande nichts ist; sie fallen in einander, relativ — identisch. —

Man sieht ganz deutlich, daß Herr Herder den obwaltenden Zweifel nicht recht gefaßt hat. Wenn man den Begriff der Ursach zergliedert, trifft man das Merkmal der Nothwendigkeit in ihm an; es entsteht also die Fiage, aus welcher Quelle entspringt der Begriff? Antwortet man, aus der Erfahrung (sinnlicher Wahrnehmung), so ist das Merkmal der Nothwendigkeit, das sich in dem Begriff findet, erschlichen; antwortet man, er ist a priori im Verstande selbst gegründet, und wir werden uns desselben bewußt, wenn unser Verstand sinnliche Wahrnehmungen durchs Denken verbindet,

so muß dargethan werden, mit welchem Rechte wir von diesem Begriff, der zum Merkmal Nothwendigkeit hat, bei den nicht nothwendigen sinnlichen Wahrnehmungen Gebrauch machen. — Herr Herder beantwortet diese Schwierigkeit nicht; freilich sind die Begriffe Ursach und Wirkung analytisch und also nothwendig verbunden, dies leugnet niemand; und eben so gesteht man sogleich zu, daß wenn man den einen setzt, man auch den andern setzen müsse; wenn A eine Wirkung ist, so muß es eine Ursach haben, und wenn C eine Ursach ist, so muß es eine Wirkung haben; allein die Frage ist: mit welchem Recht brauchst du von der sinnlichen Wahrnehmung A den Begriff Wirkung, oder von der Wahrnehmung C den Begriff Ursach? —

II. Probe mißangewandter mathematischer Begriffe und Worte.

Diese Worte sind: a priori, Synthesis a priori, Transscendental, Anschauung, Postulat, Allgemein und Allgemeingültig. Wir haben in der Prüfung der Beurtheilung der Kritik den Gebrauch dieser Worte erläutert und die Einwendungen dagegen gehoben, daher wir diesen Abschnitt übergehen.

III. Ein Zwiespalt der menschlichen Natur. Herr Herder meint, die Absonderung der verschiedenen Funktionen der menschlichen Erkenntnißkräfte und die Untersuchung dessen, was ein jedes zur Erkenntniß beiträgt, der Unterschied zwischen Erscheinungen und Ding an sich und zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft, sei eine Quelle unnützer Sophistereien, weshalb man die kritische Philosophie nicht die zermalmende (wie Mendelssohn wollte) sondern die zerspaltende (philosophia schismatica) hätte nennen sollen.

IV. Eine Verwirrung im Hauptbegriff des Werks; — bezieht sich auf die Benennung Kritik der reinen Vernuft, worüber wir Erster Theil S. 11. unsere Meinung gesagt haben.

